Paul Copan & William Lane Craig, *editors*

COME LET US Reason

New Essays in Christian Apologetics

Foreword by Rick Warren



"Paul Copan y William Lane Craig son eruditos cristianos del más alto calibre y trabajan al más alto nivel del discurso académico. Sin embargo, en esta maravillosa nueva colección de ensayos que han editado, nos han dado a todos un verdadero regalo: un conjunto claro y poderosos capítulos llenos de información vital que los laicos en la iglesia necesitan saber para ser efectivos en su testimonio de Cristo. Esta es una lectura obligada si quieres estar al día con todas las conversaciones de 'enfriador de agua' en el trabajo. los temas que han elegido son de vanguardia, los escritores son estimulantes y, quizás lo más importante, todos los capítulos son muy accesibles para el lector cristiano promedio ".

Craig J. Hazen, Ph.D.
Programa de apologética cristiana
Universidad Biola
Autor de la novela, Cinco cruces sagradas

"Aquí hay nuevas respuestas a los desafíos actuales del cristianismo, escritas con precisión académica y, sin embargo, en un lenguaje fácil de entender. Es un gran recurso para reforzar su fe mientras lo equipa para defenderlo ante los demás".

Lee Strobel
Editor general, La Biblia de estudio El caso para Cristo



New Essays in Christian Apologetics

Paul Copan & William Lane Craig, *editors*

Foreword by Rick Warren



Come Let Us Reason, Edición digital, v.1
Basado en la edición impresa
Ven, déjanos razonar

ISBN: 978-1-4336-7220-0

Publicado por B&H Publishing Group
Nashville, Tennessee

Clasificación decimal de Dewey: 239
Título del tema: APOLOGÉTICA \ CRISTIANISMO: TRABAJOS APOLOGÉTICOS \ TEOLOGÍA DOCTRINAL

CONTENIDO

PREFACIO

Rick Warren

Como pastor por más de 30 años, he notado que las preguntas que la gente me hace generalmente se dividen en dos categorías generales. Alrededor de la mitad de las preguntas que me hacen podrían clasificarse como "¿Qué quiere Dios que haga?" preguntas Estos tratan con la vida, el trabajo, las relaciones, los problemas y otras necesidades personales. La otra mitad la categorizo como "¿Cuál es la verdad?" preguntas ¿Cómo sé en qué creer y confiar?

La gente quiere y necesita saber las respuestas a ambos tipos de preguntas. Necesitamos saber cómo comportarnos y saber qué creer. Desafortunadamente, hay muchos más recursos útiles para cultivar fruta en nuestras vidas (categoría # 1) que desarrollar la raíz de nuestras vidas (categoría # 2). Las creencias determinan el comportamiento. Es por eso que estoy tan emocionado, incluso encantado, que dos de mis amigos, Paul Copan y Bill Craig, han creado este nuevo recurso de disculpa. Llena un hoyo profundo en la creación de discípulos contemporáneos.

Ambos autores son intelectualmente brillantes (¡solo leen sus otros libros!), Pero más que eso, saben cómo comunicar verdades profundas de manera simple, como lo hizo Jesús. Einstein notó que puedes ser brillante, pero si no puedes explicarlo de una manera simple, tu brillantez no vale mucho, y realmente no entiendes un tema hasta que puedes explicarlo de una manera simple. Simple no significa superficial o superficial. Simple significa claro. Ese es el genio de este importante libro.

Bill y Paul han editado una herramienta poderosa que aborda 16 desafíos contemporáneos a la fe cristiana de una manera que presenta los argumentos en un lenguaje accesible y claro como el cristal. Presentan la verdad eterna de manera oportuna.

Cuando Jesús se paró ante Pilato en juicio, Pilato le hizo la pregunta fundamental de la vida: ¿Qué es la verdad? Dos mil años después, seguimos haciendo esa pregunta, y con la posmodernidad infectando las escuelas, muchos incluso preguntan: "¿Existe algo como la verdad?" Es por eso que este libro se necesita desesperadamente.

En muchos sentidos, nuestra cultura es paralela a los días de Isaías cuando confesó: "... la verdad ha tropezado en las calles, la honestidad no puede entrar, y la verdad no se puede encontrar en ninguna parte" (Isa 59: 14-15 NIV). Lo que empeora este problema hoy es que Internet permite que la difusión de ideas erróneas, argumentos tontos, conclusiones ilógicas y doctrinas falsas sea global, de búsqueda y permanente. La gente de hoy es bombardeada por tonterías. El ensayo de Bill Craig sobre las 10 peores objeciones del mundo sobre Dios trata hábilmente con esta realidad.

Dios nos ha llamado a llevar su mensaje de verdad al mundo. Pero dudaremos en hacer esto si carecemos de confianza en la confiabilidad del mensaje, o si no nos sentimos preparados para "dar una respuesta a todos los que le piden que dé la razón de la esperanza que usted tiene" (1 P 3:15 NVI) . Este libro responde a ambas preocupaciones. Muestra que la verdad es conocible. Puedes probarlo; puedes experimentar con eso; Puedes probarlo.

En la Iglesia de Saddleback, siempre hemos enfatizado la importancia de saber no solo lo que crees sino por qué lo crees. Capacitamos a nuestros miembros para que sean expertos en apologética y doctrina bíblica. Sin lugar a dudas, **Ven, déjanos razonar** se convertirá en una parte clave de nuestro programa de capacitación. ¡Mi oración es que no solo lea este libro, sino que lo pase y hasta lo enseñe a otros, para que el mundo sepa que Jesús es el Camino, la Verdad y la Vida!

Dr. Rick Warren
www.saddleback.com
www.pastors.com

PREFACIO

Como con el primer y segundo libros de apologética que hemos reunido con B&H (Convicción apasionada y contención con los críticos del cristianismo), este tercer libro que estamos coeditando hace varias cosas. Primero, plantea preguntas clásicas en la filosofía de la religión y la apologética, pero lo hace de una manera fresca que interactúa con la investigación de vanguardia y la discusión actual. Por ejemplo, este libro contiene una nueva articulación del argumento contra el naturalismo, y responde al razonamiento erróneo utilizado contra el argumento cosmológico.

En segundo lugar, el libro aborda los desafíos contemporáneos para la iglesia, así como los temas actuales que generalmente no se cubren en los textos de apologética o filosofía de la religión. El libro tiene capítulos sobre la muy discutida película Zeitgeist, sobre comparaciones del nacimiento y resurrección de Jesús con supuestos mitos de dioses moribundos y crecientes en las religiones paganas mediterráneas, sobre el Corán como revelación especial, sobre "esclavitud" y "genocidio" en el Antiguo Testamento y las críticas de Bart Ehrman a la resurrección y a la fiabilidad del Nuevo Testamento. Tercero, el libro emprende la tarea de la apologética con preocupación pastoral que lo sustenta. Ofrece ensayos sobre cuándo Dios da a los humanos el "tratamiento silencioso" y sobre cómo abordar la cuestión del ocultamiento de Dios.

Este libro, como los dos libros anteriores, pone a disposición de la comunidad cristiana en general recursos de vanguardia. De hecho, los eruditos de la Sociedad Filosófica Evangélica y sus camaradas de armas evangélicos en teología, estudios bíblicos, arqueología e historia pueden ayudar a ampliar y profundizar el pensamiento de la próxima generación de apologistas que se beneficiarían de la exposición a esta amplia gama de temas.

Paul Copan & William Lane Craig

Mayo del 2011

Parte 1

APOLOGÉTICA, CULTURA Y EL REINO DE DIOS

Capitulo 1

HACIENDO LA CONEXIÓN DEL EVANGELIO

Un ensayo sobre apologética aplicada

Gregory E. Ganssle

La tarea de dar testimonio de Cristo es una tarea a la que se llama a cualquier persona capturada por el evangelio.1 La afirmación de que cada uno de nosotros tiene un papel como testigo no le parecerá extraño a los creyentes. Es simplemente parte de lo que significa ser un seguidor fiel de Jesús. Sin embargo, la afirmación de que cada creyente está llamado a ser un apologista, uno que defiende las creencias y prácticas cristianas, puede sonar extraño. Seguramente, el llamado a ser apologista es un llamado particular, como el llamado a ser pastor, ingeniero o padre. No es sorprendente que a menudo pensemos en ser un apologista como un llamado particular, dada la forma en que la mayoría de nosotros pensamos sobre la naturaleza de la apologética.

Mi objetivo en este ensayo es doble. Primero, deseo ampliar nuestra comprensión de la naturaleza y el alcance de la apologética para verla más firmemente incrustada en el llamado de cada creyente. En segundo lugar, deseo explicar algunas herramientas conceptuales que nos ayudarán en esta gran vocación.

Hay, propongo, tres ángulos básicos desde los cuales podemos observar la naturaleza de la apologética. Me gusta pensar en ellos como las esquinas de un triángulo:



El primer ángulo se refiere a los temas teológicos planteados por la empresa apologética. Este ángulo incluye una variedad de temas, como el alcance de la gracia común, la naturaleza de la revelación general y los efectos de nuestra condición pecaminosa en nuestro razonamiento. Explorar estos temas teológicamente nos ayuda a desarrollar una comprensión realista de lo que debemos esperar en nuestros encuentros con aquellos que aún no son creyentes. Los temas teológicos, entonces, son relevantes para nuestro pensamiento acerca de la apologética.

Los temas académicos incluyen la mayoría de lo que las personas tienen en mente cuando piensan en la apologética. Esta área incluye los detalles de argumentos particulares para la existencia de Dios o para otras afirmaciones cristianas esenciales como la resurrección de Jesús. También incluye la investigación de desafíos al cristianismo, como el problema del mal o la noción de que no hay una verdad objetiva. Los temas académicos incluyen el contenido de la apologética, ya sea que estemos pensando en el contenido de una respuesta de 30 segundos a una pregunta o en los contornos generales de un tratado académico. Como sabemos por experiencia, una respuesta de 30 segundos genera rápidamente más preguntas que, a su vez, nos llevan a respuestas más profundas y complicadas. En algún momento, lo que comienza como apologética se convierte en filosofía de la religión, crítica histórica, bioquímica o física.

Los temas misionales incluyen lo que llamo en este ensayo apologética aplicada. Estos temas involucran la dinámica de comunicarse con una audiencia en particular, ya sea una audiencia de uno o dos o un grupo más grande. Nuestro objetivo es comunicarnos de tal manera que se reconozca que el evangelio se

conecta con las necesidades profundas en el núcleo de cada ser humano. Me gusta ubicar la apologética aplicada en una categoría más amplia: Hacer la conexión del Evangelio. Esta categoría cubre muchas facetas de nuestras vidas y ministerios. Nuestro propio crecimiento espiritual se trata principalmente de hacer la conexión del evangelio con nuestros propios valores, identidades, personajes y hábitos. La formación espiritual y el discipulado se trata de ayudar a otros creyentes a hacer la conexión del evangelio consigo mismos. El evangelismo y los temas misionales en la apologética son acerca de hacer la conexión del evangelio con aquellos que aún no son seguidores de Jesús. Nuestra esperanza es aportar facetas de la riqueza del evangelio a las vidas, creencias, valores e identidades de los seres humanos perdidos. Al pensar en la apologética bajo la categoría de Making the Gospel Connection, queda claro que la apologética aplicada es evangelismo y la evangelización es apologética aplicada.

Cada uno de los tres ángulos o temas relacionados con la apologética es legítimo y fructífero. Cada uno es digno de un estudio cuidadoso. A pesar de este hecho, hay dos tendencias que deseo señalar. Primero, la mayor parte del pensamiento sobre la apologética se ha centrado en los temas académicos. Si bien este peso de atención no es en sí mismo algo malo, puede permitirnos olvidar los otros ángulos de la apologética. En segundo lugar, la mayoría de las críticas sobre la utilidad de la apologética encuentran su raíz en confundir el ángulo académico de la apologética con la totalidad de la empresa apologética. Aquellos de nosotros que trabajamos en el ángulo académico tenemos gran parte de la culpa de esta confusión. A veces estamos demasiado celosos de la fuerza de nuestros argumentos o de lo interesantes que deberían ser para los no creyentes. A veces descuidamos la gran distinción entre argumentos que son técnicamente fuertes y aquellos que podrían ser persuasivos para una persona determinada. A veces descuidamos los temas misionales en la tarea de disculpa y, por lo tanto, reforzamos la noción de que llegar a creer que el cristianismo es realmente verdadero es la tarea principal de nuestro testimonio. Al articular la importancia del ángulo misional, así como del ángulo teológico, podemos calmar muchas críticas de la apologética.

Sin embargo, en lugar de entrar en el ángulo misional con miras a defender la empresa apologética, lo haré con el fin de ayudarnos a ser más efectivos y más fieles en nuestro testimonio de Cristo. Por lo tanto, no me preocuparé por defender la apologética. Intentaré ayudarlo a pensar mejor sobre cómo hacer que

el evangelio se conecte con aquellos que aún no son creyentes. Pero debo comenzar presentando a uno de mis escritores favoritos.

Los apologistas como diagnósticos

Walker Percy (1916–90) se formó como médico en la Universidad de Columbia justo después de la Segunda Guerra Mundial. Se especializó en patología. Mientras hacía su residencia, atrapó la tuberculosis de un cadáver. Como parte de su tratamiento, pasó un par de años en varios sanatorios en el estado de Nueva York. Tenía poco que hacer excepto leer. Estudió detenidamente textos desde Dostoievski y Kierkegaard hasta Sartre y Susanne Langer. Como resultado, tomó dos decisiones que cambiaron su vida. Primero, se convirtió a Cristo. Segundo, dejó caer la medicina para convertirse en escritor.

Percy a menudo reflexionó sobre las profundas conexiones entre su vida como patólogo y su vida como novelista:

> Mi punto es que la postura del médico es apropiada aquí. Por su postura es la del diagnosticador. Un diagnosticador es una persona que se enfrenta a otra persona en la relación de uno que sabe que algo ha salido mal con el otro. Él, el médico novelista, tiene olfato para la patología.

Observó que tanto el novelista como el patólogo comienzan con el presentimiento de que hay algo mal, y cada uno busca encontrar y nombrar la enfermedad. El patólogo hurga (con un conjunto de herramientas bastante sofisticado) hasta que pueda identificar y nombrar qué causó que el paciente se enfermara o muriera. El novelista tiene esencialmente la misma vocación. Él hurga en los restos del comportamiento humano y la cultura para discernir dónde están enfermos. Comienzan con una corazonada, y hurgan hasta que identifican y nombran lo que está mal.

La noción de que hay un llamado a ser un diagnosticador de la condición humana es algo que debería sorprender a las personas orientadas al evangelio como justo en el blanco. Es fructífero pensar que nuestra misión como apologistas y evangelistas implica un llamado a ser un diagnóstico. Somos los diagnosticadores de nuestra época, de las instituciones del mundo, de la condición global y de las almas individuales tocadas por todos estos contornos del paisaje contemporáneo. Es nuestro llamado hurgar e identificar qué es lo que está mal. Depende de nosotros encontrar y nombrar las enfermedades que

abundan en la cultura. ¿Cómo son estas culturas, instituciones e individuos resistentes a la espesa realidad evangélica? Cuando comenzamos a diagnosticar las ideas de la época o las corrientes de pensamiento en un campo académico o institución que da forma a la cultura, estamos involucrados en el ángulo académico de la apologética. Sin embargo, tenga en cuenta que también tenemos la tarea de diagnosticar los contornos de las creencias y valores de un individuo. Es aquí donde habitamos el ángulo misional de la apologética. En lugar de pensar en argumentos que generalmente son fuertes o en objeciones que podrían surgir, estamos pensando en objeciones que realmente funcionan en el alma de una persona en particular y en razones que podrían convencerlo de que se vuelva hacia Cristo.

Analizando muestras de suelo

El diagnóstico cuidadoso es esencial para nuestro trabajo como personas de mentalidad evangélica, como lo es para el trabajo de un patólogo o un novelista. El diagnóstico superficial da como resultado una receta infructuosa o una mala novela. El diagnóstico superficial realizado por apologistas misioneros resulta en recomendaciones superficiales y miopes y articulaciones anémicas de soluciones evangélicas. Como personas que pretenden ser fieles seguidores de Jesús, necesitamos cultivar nuestras habilidades de diagnóstico para poder identificar y articular exactamente cómo el remedio que Jesús trae satisfará la necesidad crucial. Jesús contó una historia que ilustra nuestro llamado como diagnosticadores:

> Y les estaba enseñando muchas cosas en parábolas, y en su enseñanza les dijo: "¡Escuchen! Un sembrador salió a sembrar. Y mientras sembraba, una semilla cayó por el camino, y los pájaros vinieron y la devoraron. Otro la semilla cayó en suelo rocoso, donde no tenía mucha tierra, e inmediatamente brotó, ya que no tenía profundidad de tierra. Y cuando salió el sol, se quemó, y como no tenía raíz, se marchitó. la semilla cayó entre las espinas, y las espinas crecieron y la ahogaron, y no produjo grano. Y otras semillas cayeron en buena tierra y produjeron grano, creciendo y aumentando y produciendo treinta y sesenta y cien veces ". (Marcos 4: 2–8 ESV)

Al pensar en esta historia, es importante recordar que no hay crecimiento ni

vida a menos que la semilla eche raíces. Como aprendemos de 1 Cor 3: 6, hay quienes plantan y quienes riegan, pero solo Dios causa crecimiento. La pregunta que plantea esta parábola para los humanos, sin embargo, no se trata de lo que solo Dios puede hacer. No se trata de lo que causa el crecimiento. Se trata de condiciones necesarias para que se produzca el crecimiento. Incluso cuando la semilla cae en buena tierra, es Dios quien causa el crecimiento. La pregunta aquí no es sobre el papel de Dios. Se trata de nuestro papel. Nosotros somos los que sembramos y encontramos varios tipos de suelo.

Tenemos el sembrador, y tenemos cuatro tipos diferentes de suelos. Solo uno de ellos está en el tipo de condición que hace posible el crecimiento. Los otros tres están en varias condiciones, cada una de las cuales hace imposible que la semilla germine y crezca bien. Existen diferentes razones por las cuales cada uno de estos suelos es inhóspito para la semilla. El efecto del suelo sobre la capacidad de germinación de la semilla varía con la condición del suelo.

Hasta este punto, he resumido una comprensión bastante común de este pasaje. Sin embargo, hay una pregunta que Jesús no hizo pero que todos los que escucharon entendieron. La pregunta es, "¿Qué sigue?" Pensando en la forma en que hemos cultivado durante los últimos siglos, la pregunta es: "¿Qué hará el agricultor el próximo año?" Este año siembra y encuentra varios tipos de suelo malo. ¿Qué hará el año que viene? A veces pensamos en el evangelismo y la apologética como si la respuesta fuera: "El granjero arroja la semilla al suelo con más fuerza para que tal vez se pegue más". La respuesta a esta pregunta que he escuchado con mayor frecuencia es: "El agricultor arroja la semilla solo en la buena tierra". Esta no puede ser la respuesta correcta. Ningún agricultor puede permitirse el lujo de sembrar solo en el área menguante de buena tierra. ¿Qué hace el granjero? Sale antes de sembrar su semilla, y corta y ara el suelo duro, saca las espinas y saca las rocas. Los que escuchan a Jesús no habrían pensado en lo que haría el granjero el año próximo. Habrían hecho la pregunta: "¿Qué hace el granjero después?" En Palestina, el agricultor sembró la semilla primero y luego la aró para trabajarla en el suelo.

Yo vivo en Connecticut En toda Nueva Inglaterra, hay hermosos muros de roca. Se extienden por millas por los caminos. ¿De dónde vienen ellos? ¿Los peregrinos aterrizaron y pensaron para sí mismos: lo primero que debemos hacer es construir kilómetros y kilómetros de hermosos muros de roca? Las paredes son el resultado de generaciones de granjeros que extraen las rocas del suelo y las arrastran hasta el borde del campo. Ellos emprendieron esta tarea descomunal

para poder arar con eficacia y sembrar la semilla en un mejor suelo. El suelo debe ser cultivado.

Cuando pensamos en sembrar la semilla (evangelizar), debemos pensar en la preparación del suelo. Así como la tarea del granjero no es solo sembrar, la tarea del cristiano no es solo presentar el mensaje del evangelio. También necesitamos diagnosticar la condición del suelo y discernir la mejor manera de prepararlo para que la semilla pueda enraizar.

Involucrar al individuo

Aunque nuestro conocimiento diagnóstico debe aplicarse en varios niveles, deseo centrarme en el nivel de la persona individual con la que podemos entablar una conversación. Hagamos algunas preguntas. Cuando se encuentra con una persona que aún no es creyente, ¿qué es lo que da forma a la capacidad de la semilla para arraigar? ¿Qué hace que el suelo sea duro? ¿espinoso? ¿rocoso? ¿Qué está bloqueando el acceso de la persona a Jesús? ¿Qué características de sus amores, sus pensamientos, sus hábitos empujan el evangelio a la periferia de su conciencia? Por supuesto, como testigos del evangelio, nos esforzamos no solo por nombrar lo que está mal; También nos esforzamos por reconocer y nombrar lo que es correcto sobre las personas, la academia y nuestros campos. Queremos encontrar esos puntos que resuenen con el evangelio y tengan potencial para abrir la receptividad a su mensaje que da vida. No todas las tendencias van en la dirección equivocada. Algunos son movimientos en la dirección correcta.

Recomiendo tres herramientas que pueden ayudarnos a ser mejores diagnosticadores de personas individuales, de nuestro contexto de trabajo y de nuestras comunidades. Estas herramientas son conceptuales. Nos ayudan a hacer una cosa: nos ayudan a hacer el tipo correcto de preguntas para ayudarnos en nuestra tarea de identificar y nombrar las enfermedades que enfrentamos.

Río arriba/Río abajo

La primera herramienta es una imagen mental. Cualquier cultura es como un río. Lo que sucede aguas arriba tiene un gran efecto sobre lo que sucede aguas abajo. Aguas abajo, encontramos a la persona individual y su relación con el evangelio. Aguas arriba, encontramos todas las instituciones que dan forma a la cultura, como los medios de comunicación, el gobierno, las empresas y la universidad. Estas instituciones moldean dramáticamente los amores y las

creencias de los que están aguas abajo. Sirven para hacer que algunas nociones parezcan plausibles y dignas de consideración, y otras nociones parezcan ridículas.

Por supuesto, esta imagen es una sobregeneralización. Las instituciones que dan forma a la cultura están habitadas por personas que están aguas abajo y aguas arriba. En otras palabras, las personas que dan forma a la cultura están tan sujetas a los efectos de la cultura como cualquier otra persona. Las ideas y valores que surgen de la universidad, por ejemplo, no surgen de la nada. Son desarrolladas, argumentadas y articuladas por personas moldeadas por la cultura.

En nuestro llamado como apologistas del evangelio, necesitamos operar tanto río arriba como río abajo. Necesitamos tener creyentes que se dediquen a la investigación y la enseñanza en la universidad, así como a la poesía y la ficción en la literatura y en el cine, el gobierno y los negocios. Debemos tratar de determinar cómo afectan estas instituciones a hombres y mujeres en lo que respecta a sus capacidades para reconocer el Evangelio.

También necesitamos operar aguas abajo. Necesitamos observar cuidadosamente qué es lo que en realidad forma resistencia al evangelio en la vida de esas personas que llamaríamos personas comunes. ¿Qué piensan o sienten sobre el evangelio? ¿Qué piensan o sienten sobre sus propias esperanzas y aspiraciones?

Pensar en las fases anteriores y posteriores nos ayuda a pensar también en la influencia sistémica e institucional. ¿Qué da forma a las instituciones humanas para que dañen o ayuden a las personas? ¿Cómo llega una corporación al punto de explotar a todos, excepto a sus accionistas y al directorio? ¿Cómo puede una corporación dar forma a las personas que toca y darle un toque de vida y liberación en lugar de explotación?

Preguntas entrantes/salientes

La segunda herramienta es pensar en términos de preguntas entrantes y salientes. Hágase preguntas sobre las personas que encuentre en el transcurso de su semana. ¿Qué da forma a sus supuestos? ¿Por qué el cristianismo ni siquiera es una opción para la mayoría de ellos? ¿Cuáles son las opciones que podrían considerar y por qué? ¿Cómo piensan de sí mismos y de sus vidas? ¿Qué sostienen profundamente para hacer la buena vida? ¿Qué consideran que vale la pena perseguir? ¿Cómo son cuando entran a su oficina o lo saludan frente a su casa?

Estas preguntas son las preguntas entrantes. Les preguntamos acerca de las personas cuando conversan con nosotros. Cuando piense detenidamente en preguntas como estas, descubra qué respuestas tienen una conexión con cosas que naturalmente podría discutir. Este pensamiento no es fácil, pero hacerlo podría abrir una conversación en un nivel más profundo.

Luego pregúntate: ¿cómo quieres que sean tus compañeros de trabajo cuando se vayan? Es decir, después de que la conversación o la semana o el año o su tiempo trabajando estrechamente con usted haya terminado, ¿cómo quiere que sean? Estas preguntas son las preguntas salientes. ¿Qué ideas puedes contrarrestar en una conversación o en algunas conversaciones? ¿Qué visión puedes abrir un poco, como abrir la ventana un poco en el primer día cálido de primavera, para dejar que entre aire en sus vidas? ¿De qué maneras quieres remodelar un poco su pensamiento?

No estoy hablando principalmente de conversiones. Pero, ¿qué nuevas formas de pensar quieres que empiecen a encarnar? ¿Qué actitudes o suposiciones tienen que impiden que escuchen el evangelio y que necesitan ser socavados? Por ejemplo, muchas personas en los Estados Unidos encarnan valores mejor articulados por Friedrich Nietzsche. Esto no quiere decir que sepan que sus puntos de vista son de Nietzsche. Más bien, piensan en sus vidas principalmente en categorías estéticas. La realidad moral, en la medida en que lo piensan, parece ser una intrusión alienígena que dificulta su búsqueda de la mejor vida. Una de mis metas como maestra es lograr que mis alumnos piensen en sus vidas en términos de virtud y no de placer. Enseño con este objetivo en mente. Si una estudiante sale pensando en su vida en términos de virtud, está mucho más cerca del evangelio y está más cerca de la verdad y está más cerca de una vida mejor y más rica.

Como otro ejemplo, muchas personas adoptan una falsa dicotomía sobre el conocimiento. O tenemos 100 por ciento de certeza, piensan, o no tenemos ningún conocimiento en absoluto. Para saber algo, muchos piensan, debemos tener certeza. Esta noción es el giro equivocado que tomó René Descartes. Condujo a todo tipo de problemas a lo largo de la historia de la filosofía. Podemos ayudar a las personas a ver que pueden y saben cosas, incluso si no saben la respuesta a cada pregunta.

Conviértete en un Mapquest espiritual

El tercer elemento para cultivar es tu habilidad como un mapquest espiritual.

Mapquest, como saben, es el sitio web donde puede dar cualquier ubicación donde se encuentre y cualquier ubicación a la que desee ir, y aparecerán instrucciones. Desaprueba cada instancia de la broma, "No se puede llegar desde aquí".

Hay al menos dos lados para convertirse en un mapquest espiritual. Primero, necesitamos tener una buena comprensión de cuán lejos están la mayoría de nuestros estudiantes y colegas del evangelio.

A principios de los años setenta, James Engel desarrolló una escala para mostrar que la evangelización es un proceso y no simplemente un evento. Él marcó el proceso como etapas a través de las cuales una persona viaja para captar y aplicar el mensaje de salvación. Ha llegado a llamarse la "Escala de Engel" 4.

La Escala de Engel

-8 Conciencia del Ser Supremo pero no conocimiento efectivo del Evangelio
-7 Conciencia inicial del Evangelio
-6 Conciencia de los fundamentos del Evangelio
-5 Comprensión de las implicaciones del Evangelio
-4 Actitud positiva hacia el Evangelio
-3 Reconocimiento de problemas personales
-2 Decisión de actuar
-1 Arrepentimiento y fe en Cristo

** NUEVA CREATURA

1 Evaluación posterior a la decisión
2 Incorporación al cuerpo
3 Crecimiento conceptual y conductual
4 Comunión con Dios
5 Mayordomía
* Reproducción
* Internamente (regalos, etc.)
* Externamente (testigo, acción social, etc.)

La escala de Engel trajo una visión significativa y ayudó a una generación de cristianos a darse cuenta de que la evangelización es un proceso. El escribio:

La mayoría de las personas en la mayoría de las situaciones se encuentran en las primeras etapas del proceso de decisión y no se puede llegar a ellas con estrategias evangelísticas tradicionales que presenten un plan truncado de salvación y llamen a la decisión. ¿Cómo pueden las personas entender a Jesús y aceptarlo cuando poseen solo un conocimiento fragmentario en el mejor de las verdades básicas del Evangelio?

Sin embargo, el proceso se caracterizó en gran medida como si se tratara de comprender el contenido del mensaje del evangelio. Hoy el proceso es bastante diferente. La resistencia al evangelio rara vez es una cuestión de falta de comprensión de su contenido o implicaciones.

He reunido una escala revisada de Engel, llamada The Diagnostic Scale, para mostrar la progresión en cuanto a las influencias e ideas que un estudiante o miembro de la facultad debe atravesar antes de que pueda ver su necesidad de Cristo. El propósito de esta escala es ayudarnos a pensar con mucho cuidado sobre nuestro diagnóstico. ¿Hasta qué punto los colegas o compañeros de estudios consideran que Dios es irrelevante para todo lo que esperan o valoran?

La escala de diagnóstico (inspirada en la escala de Engel)

-9 Sospechoso de cualquier reclamo de verdad, completamente secular, ya sea posmoderno o de otro tipo.
-8 "Dios es completamente irrelevante para todo lo que valoro o al que aspiro".
-7 Sospecha del teísmo y del cristianismo en particular.
-6 Se involucra con los creyentes: "Incluso si hay verdad, no se encuentra en Dios".
-5 Los creyentes comienzan a sacudir el secularismo presumido.
-4 "El cristianismo es plausible. Todavía no lo creo".
-3 "Puedo comenzar a verme como cristiano".
-2 "Quiero ser como tú".
-1 "Veo mi necesidad de Cristo".

** ARREPENTIMIENTO Y FE EN CRISTO

1 Todavía en gran parte secular y posmoderno, pero comprometido a

crecer como cristiano.

2 Mayor participación en la comunidad de creyentes.

3 Ve cómo se vive la vida de Cristo.

4 Comienza a pensar bíblicamente sobre las relaciones y los problemas de integridad.

5 Creciente dependencia de la Palabra y el Espíritu de Dios en la vida diaria.

6 Comienza a pensar bíblicamente sobre la vida y la carrera.

7 Desarrolla dones espirituales, orienta a otros, involucra la mente contemporánea de una persona a la vez.

No pretendo afirmar que mis puntos en esta escala son exactamente correctos.[6] Quiero enfatizar que los pasos tienen más que ver con lo que una persona ve como valioso de lo que entiende.

La escala de diagnóstico puede ayudarnos a trabajar tanto en los problemas ascendentes / descendentes como en las preguntas entrantes / salientes. En lo que respecta a los niveles ascendentes y descendentes, podemos comprender mejor cuáles son los obstáculos al evangelio y qué da forma a la resistencia de un estudiante. Si tomamos estas observaciones y avanzamos, podemos identificar proyectos de investigación que puedan contribuir a deshacer los efectos de esas ideas.

Por ejemplo, en muchos casos, una persona necesita ver que Jesús se conecta con sus aspiraciones más profundas. Para que pueda ver este hecho, es posible que tenga que cambiar sus aspiraciones. Necesita ver que la mejor vida no se compone de la búsqueda del placer. Implica virtud y relaciones profundas. Cuanto más profundo sea su sentido de lo que es florecer como persona, mejor podrá ver que el evangelio aborda sus preocupaciones más profundas. De esta manera, rehabilitar una visión sólida del florecimiento humano es una tarea posterior. La mayoría de las personas que esperamos alcanzar viven en un entorno que no les ayuda a pensar en el florecimiento humano de esta manera.

Rehabilitar una visión sólida del florecimiento humano también es una tarea aguas arriba. Consiste en muchas piezas más pequeñas, como socavar las opiniones reduccionistas de la persona humana. Quienes trabajan en filosofía de la mente, metafísica, sociología o psicología pueden contribuir a esta tarea. Al establecer una base metafísica para una naturaleza humana que sea real y se nos brinde en lugar de ser construida, puede contribuir a un marco teórico que tendrá

implicaciones evangélicas.

La segunda parte para convertirse en un mapquest espiritual tiene que ver con la parte del sitio web donde escribe dónde está y dónde quiere ir, y luego aparecen las instrucciones. Necesitamos poder analizar dónde se encuentra alguien en asuntos importantes y saber cuál es el siguiente paso para esa persona para acercarlo al evangelio desde ese punto. Necesitamos poder dar pasos hacia el evangelio desde cualquier punto del mapa. Aquí es donde debemos pensar teológicamente sobre todo. Necesitamos pensar las implicaciones de todas nuestras doctrinas para cada área de la vida y de nuestros estudios. Es fructífero pensar en lo que se necesita para trazar una línea de puntos entre nuestro trabajo y nuestros pasatiempos, por un lado, para algún obstáculo para el evangelio que da forma a las personas que conocemos, o para alguna oportunidad de construir receptividad al evangelio. En todo lo que hacemos, siempre queremos estar conscientes de las conexiones con los temas del evangelio.

Pensar en la apologética aplicada, entonces, es pensar en cómo conectar las características generales del caso amplio y acumulativo para el cristianismo con las necesidades y desafíos particulares de la persona individual frente a usted. Ningún conocimiento de los tecnicismos de los problemas académicos nos ayudará si no podemos mostrar cómo estos problemas afectan las cosas que más le importan. Las herramientas conceptuales pueden ayudarnos al entrenarnos para hacer el tipo de preguntas que pueden revelar caminos fructíferos a seguir.

Convertirse en un buen diagnosticador es parte de la tarea de convertirse en un fiel seguidor de Cristo. Es un elemento que requiere pensamiento y oración cuidadosos y persistentes. Nuestro objetivo es ser fieles para articular las riquezas del grueso evangelio y mostrar su relevancia intrínseca a las esperanzas y sueños más profundos de aquellos que Dios trae a nuestras vidas.

1 Los conceptos en este ensayo se desarrollaron a lo largo de muchos seminarios y grupos de discusión que dirigí en el Instituto Rivendell. Algunas partes de este ensayo se presentaron en la conferencia nacional de la Sociedad Evangélica Filosófica en noviembre de 2005 y en la Conferencia Jared T. Burkholder sobre Compromiso Global en la Universidad Grace en Omaha, del 1 al 4 de febrero de 2010. Agradezco a los muchos participantes en estos eventos. Gracias también a Paul Copán. Principalmente, estoy en deuda con mis colegas del Instituto Rivendell.

2Walker Percy, "Médico como novelista", en Signposts in a Strange Land, ed. Patrick Samway (Nueva York: Farrar, Straus Giroux, 1991), 193–94.

3 Para una discusión sobre este hecho sobre sembrar y arar en Palestina, ver Robert H. Stein, "Criterios para la autenticidad de los Evangelios", en Contendiendo con los críticos del cristianismo: respondiendo a nuevos ateos y otros objetores, ed. Paul Copan y William Lane Craig (Nashville: B&H, 2009), 96; y Joaquín Jeremías, Las parábolas de Jesús, rev. ed. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1963), 11-12.

Quiero agradecer a Mark W. Linder por señalarme esta referencia.

4 Adaptado de James F. Engel y Wilbert Norton, ¿Qué salió mal con la cosecha? (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 45. Se proporciona el siguiente texto (en una nota al pie) para explicar la historia de la tabla:

Este modelo presentado aquí ha pasado por una historia interesante. En formas rudimentarias, Viggo Sogaard lo sugirió por primera vez cuando era estudiante en la Escuela de Graduados de Wheaton. Más tarde fue revisado por James F. Engel y publicado en fuentes como Church Growth Bulletin y en otros lugares durante 1973. Desde entonces, se han introducido modificaciones a medida que otros han hecho sugerencias. Richard Senzig, de la facultad de comunicaciones de la Escuela de Graduados de Wheaton, y los profesores C. Peter Wagner y Charles Kraft, de la Escuela Fuller de Misiones Mundiales, hicieron comentarios particularmente útiles.

5 J. F. Engel, "El camino a la conversión", Misiones evangélicas trimestrales (abril de 1990): 189.

6 Ver Don Everts y Doug Schaupp, I Once Was Lost: Lo que los escépticos posmodernos nos enseñaron sobre su camino hacia Jesús (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008). Everts y Schaupp resumen cinco umbrales principales que los posmodernos generalmente cruzan en su peregrinación a Cristo:

Umbral n. ° 1: El paso de la desconfianza a la confianza: muchas personas no pueden superar la barrera de la desconfianza de los cristianos. Esto requiere fidelidad en las relaciones con relativistas / posmodernos. Los cristianos deben ser un lugar seguro.

Umbral n. ° 2: El paso de la complacencia a la curiosidad: a través de conversaciones / tiempo social, las personas pueden mostrar indicios de curiosidad. En lugar de abrumarlos, podemos presentar oportunidades a pequeña escala para reflexionar sobre las implicaciones de la fe cristiana.

Umbral # 3: El paso de la resistencia a la apertura al cambio en sus vidas: Esto requiere paciencia por parte del cristiano; a veces podemos sondear y preguntar: "Has dicho que eres de mente abierta. ¿Alguna vez has pensado en ver la vida desde otra perspectiva?"

Umbral # 4: El paso de serpentear a buscar: Las invitaciones de "ven y ve" en Juan 1 sugieren la oportunidad de ser más deliberado en la búsqueda espiritual de uno, alentando a las personas a hacer preguntas que cambien la vida.

Umbral n. ° 5: El movimiento hacia el reino de Dios mismo: aquí es donde las personas cambian de sus viejas formas de operar a confiar y seguir a Cristo, lo que lleva a crecer en la fe y la obediencia.

Capitulo 2

CUATRO GRADOS DE POSTMODERNISMO

J. P. Moreland

Estos son tolerantes, tiempos pluralistas, o eso nos dicen a menudo. También son tiempos posmodernos, o eso nos dicen con la misma frecuencia. ¿Existe una relación conceptual entre el pluralismo y la posmodernidad? Creo que la respuesta a esta pregunta dependerá de lo que uno quiera decir con los dos términos en cuestión. Claramente, uno puede ser pluralista y no posmodernista, pero dada una comprensión bastante aceptada del posmodernismo, no está claro que lo contrario sea cierto. E incluso si una forma específica de posmodernismo no conlleva una versión relevante del pluralismo, aún puede darse el caso de que el primero proporcione una estructura de plausibilidad para hacer que el segundo disminuya más fácilmente. Parecería fructífero, entonces, explorar la relación entre las diferentes versiones de la posmodernidad y el pluralismo para ver qué se puede aprender. Esto es lo que me propongo hacer en este ensayo. De vez en cuando, también ofreceré una crítica de la versión del postmodernismo en foco.

En lo que sigue, distinguiré cuatro grados de participación posmoderna del más al menos extremo. En orden, esos grados son postmodernismo óntico, alethic, epistémico y axiológico / religioso (también conocido como no empírico). Al hablar de "grados de participación posmoderna" me refiero a lo que podríamos llamar "grados de ingreso". Lo que tengo en mente es esto. Cuanto más profundamente ingresado o fuertemente calificado es el posmodernismo, más penetrante es el impacto de las ideas posmodernas en la visión del mundo. Más específicamente, con raras excepciones, el posmodernismo óntico implica los otros tres (si uno es un posmodernista óntico, entonces, si uno es consistente, también será un posmodernista del otro tipo); el posmodernismo alethic implica postmodernismo epistémico y axiológico / religioso; y el posmodernismo epistémico implica axiológico / religioso posmodernismo.[1]

Postmodernismo Ontico

El postmodernismo óntico niega la existencia de un mundo independiente de la mente / teoría / lenguaje. Para el posmodernista óntico, no existe una realidad objetiva. A primera vista, esta afirmación es bastante difícil de tomar en serio. Entonces, antes de descubrir las implicaciones del posmodernismo óntico, es mejor que intentemos comprender cómo alguien podría creer, o al menos afirmar que cree, que no existe la realidad objetiva.

Una línea de argumento bastante estándar para esta afirmación es la siguiente: primero, uno se niega a hablar de la realidad misma y, en cambio, habla de afirmaciones de la realidad, es decir, afirmaciones de existencia, habla de la realidad.

En segundo lugar, se observa que las afirmaciones de existencia se hacen en relación con una teoría de fondo o una comunidad lingüística. "Hay electrones" se hace en el contexto de una teoría más amplia de átomos, protones, etc., de tal manera que la afirmación misma tiene sentido por el papel que desempeña en la teoría atómica. Por ejemplo, un electrón es algo con carga negativa, que atrae protones, rodea el núcleo, etc. "Jesús es el Hijo de Dios" es igualmente una afirmación hecha en relación con la historia cristiana.

Tercero, las teorías rivales, las diferentes narrativas, las comunidades alternativas tienen historias inconmensurables, relatos que no tienen un terreno común que sea independiente de la teoría y sobre la base de los cuales, en principio, esos rivales podrían compararse. Las teorías / narrativas y sus parientes son imperialistas; No dejan prisioneros. Nada es independiente de la teoría. De ello se deduce que las afirmaciones de existencia son simplemente afirmaciones que juegan ciertos roles en relación con diferentes narrativas. No hay metanarrativas, historias que exhiban una realidad objetiva que esté ahí, que exista para todos. Los defensores de diferentes esquemas conceptuales viven en mundos diferentes porque no existe la realidad misma.

Si uno pregunta si hay algo realmente real fuera de la narrativa de una comunidad, entonces el postmodernista óntico responderá diciendo que el interlocutor está usando "realmente" de una manera modernista abandonada, y la pregunta debería ser rechazada como inapropiada dado el punto de vista posmoderno . Si uno no cree en una realidad narrativa independiente, entonces las nociones de verdad objetiva, racionalidad objetiva (entendida de manera realista, como señalamos a continuación) y axiología objetiva, como "Western Civ", tendrán que desaparecer. Hay una pluralidad de mundos, verdades, racionalidades y valores, cada uno constituido y relacionado con una comunidad

diferente y su narrativa. Debe quedar claro que esta forma de posmodernismo implica una versión radical del pluralismo religioso. Si Dios existe y cómo es Dios se reduce literalmente a prácticas lingüísticas en relación con diferentes comunidades. Dios existe en relación con la comunidad cristiana porque esa comunidad usa el lenguaje de la existencia para hablar de Dios. Dios no existe en la comunidad atea porque esa comunidad usa el habla existencial de negación como una forma de vida.

Mi objetivo principal es aclarar y no criticar la posmodernidad óntica, pero antes de pasar al siguiente grado de participación posmoderna, al menos debería esbozar una línea de respuesta. Primero, es evidente que existe una realidad independiente del lenguaje. Estamos en contacto directo con él todo el tiempo, chocamos con él cuando nuestras creencias son falsas, y regularmente experimentamos actos de comparar nuestras palabras, conceptos, teorías con el mundo real y ajustamos el primero de ese modo. De hecho, tenemos más justificación para creer en la realidad que para aceptar cualquiera de los argumentos a favor de la posmodernidad óntica. Esta justificación impone una carga de prueba severa a los posmodernos ónticos que sistemáticamente no cumplen. En segundo lugar, cualquier intento de apoyo para la posmodernidad óntica será auto refutante o algo que debería ignorarse. Si el intento de apoyo (p. Ej., "Los estudios lingüísticos demuestran que varias comunidades dividen la 'realidad' de manera diferente y, por lo tanto, no existe tal cosa como la realidad objetiva") se toma como fundamento en la realidad, entonces se refuta a sí mismo (el los estudios deben ser de comunidades reales y sus prácticas lingüísticas reales si proporcionan una "demostración"). Si ni siquiera se alega que el supuesto soporte está basado en la realidad, ¿por qué alguien debería escucharlo? Debería descartarse como despotricar neurótica. Si el posmodernista responde que mi despido presupone una noción modernista anticuada de la realidad, entonces simplemente repetiré el dilema de esta afirmación (o se trata de la realidad y se refuta a sí mismo o es un despotricar neurótico).

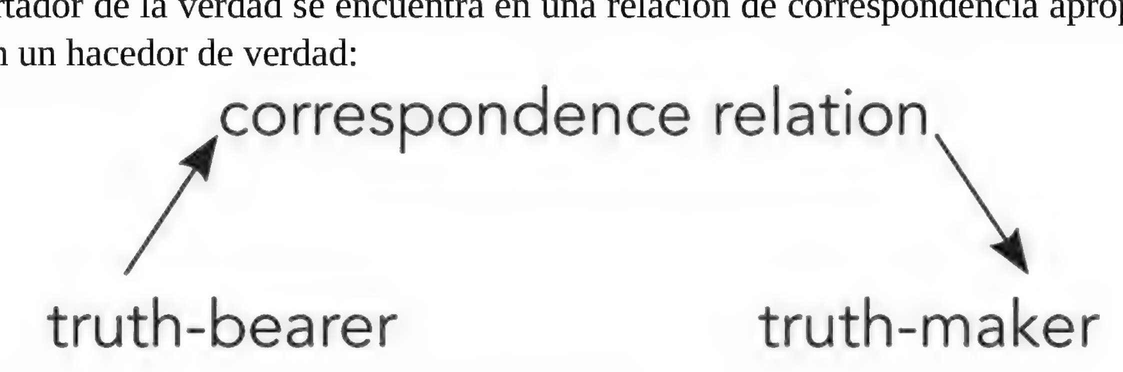
Postmodernismo Alethic

El segundo grado más débil de participación posmoderna es la *posmodernidad alethic*, que niega el concepto de verdad—especialmente la teoría de la correspondencia de la verdad—pero acepta la existencia de un mundo independiente de la teoría "allá afuera". En consecuencia, nuestras

descripciones de ese mundo no son verdaderas ni aproximadamente verdaderas. Además, estamos atrapados detrás de nuestro lenguaje (teorías, esquemas conceptuales, narrativas) y no podemos llegar a la cosa en sí; así que para todos los propósitos, las preguntas sobre la existencia y la naturaleza del "mundo real" son discutibles.

La teoría de la correspondencia de la verdad

Se necesita decir un poco más sobre la teoría de la correspondencia de la verdad. En su forma más simple, la teoría de la correspondencia dice que una proposición es verdadera en caso de que corresponda a la realidad, cuando lo que afirma es el caso. En términos más generales, la verdad se obtiene cuando un portador de la verdad se encuentra en una relación de correspondencia apropiada con un hacedor de verdad:



Primero, ¿qué es el portador de la verdad? Lo que es verdadero o falso no es una oración sino una proposición. Una proposición es el contenido de una oración. Por ejemplo, está lloviendo y Es regnet son dos oraciones diferentes que expresan la misma proposición. Una oración es un objeto lingüístico que consiste en una cadena de marcas perceptibles por los sentidos formadas según un conjunto culturalmente arbitrario de reglas sintácticas, una cadena gramaticalmente bien formada de rasguños / sonidos hablados o escritos. Las oraciones son verdaderas en caso de que expresen una proposición o contenido verdadero.

¿Qué pasa con los hacedores de verdad? ¿Qué es lo que hace que una proposición sea verdadera? La mejor respuesta son los hechos. Un hecho es un verdadero estado de cosas en el mundo, por ejemplo, la hierba es verde, un electrón tiene carga negativa, Dios es todo amoroso. Considere la proposición de que el césped es verde. Esta proposición es cierta en caso de que un hecho específico (a saber, que la hierba sea verde) realmente se obtenga en el mundo real. Si Sally piensa que la hierba es verde, el estado de cosas específico (la hierba en realidad es verde) "hace" verdadero el contenido proposicional de su

pensamiento en caso de que el estado de cosas sea la forma en que la proposición lo representa. La hierba verde hace que el pensamiento de Sally sea cierto incluso si Sally es ciega y no puede decir si es verdad o no, e incluso si Sally no cree en el pensamiento. La realidad hace que los pensamientos sean verdaderos o falsos. Un pensamiento no se hace realidad si alguien lo cree o si alguien puede determinar si es cierto o no. Dicho de otro modo, la evidencia permite saber si un pensamiento es verdadero o no, pero el hecho relevante es lo que lo hace verdadero.

Nuestro estudio de los portadores de la verdad ya nos ha llevado al tema de la relación de correspondencia. La correspondencia es una relación de dos posiciones entre una proposición y un hecho relevante. Una relación de dos lugares, como "más grande que", es una que requiere dos cosas (por ejemplo, un escritorio y un libro) antes de que se mantenga. Del mismo modo, la relación de verdad de la correspondencia se mantiene entre dos cosas, un hecho relevante y una proposición, en caso de que el hecho coincida, se ajuste a, se corresponda con la proposición.

Dos argumentos para la vista de correspondencia

¿Qué razones pueden darse para aceptar la teoría de la correspondencia de la verdad? Se han presentado dos argumentos principales para la teoría de la correspondencia, uno descriptivo y otro dialéctico. El argumento descriptivo se centra en una descripción cuidadosa y presentación de casos específicos para ver qué se puede aprender de ellos acerca de la verdad. Como ejemplo, considere el caso de Joe y Frank. Mientras está en su oficina, Joe recibe una llamada de la librería de la universidad para informarle que un libro específico que había ordenado, *La evolución del alma* de Richard Swinburne, llegó y lo está esperando. En este punto, se produce un nuevo estado mental en la mente de Joe: el pensamiento de que *La evolución del alma* de Swinburne está en la librería.

Ahora, Joe, consciente del contenido del pensamiento, se da cuenta de dos cosas estrechamente relacionadas con él: la naturaleza del objeto intencional del pensamiento (el libro de Swinburne está en la librería) y ciertos pasos de verificación que lo ayudarían a determinar la verdad de el pensamiento. Por ejemplo, él sabe que sería irrelevante verificar el pensamiento de ir a nadar en el Océano Pacífico. Más bien, sabe que debe tomar una serie de pasos que lo llevarán a un edificio específico y buscar en ciertos lugares el libro de Swinburne en la librería de la universidad.

Entonces Joe comienza a ir a la librería, todo el tiempo guiado por la proposición de que *La evolución del alma* de Swinburne está en la librería. En el camino, su amigo Frank se une a él, aunque Joe no le dice a Frank a dónde va ni por qué. Llegan a la tienda, y ambos ven el libro de Swinburne allí. En ese momento, Joe y Frank tienen simultáneamente una cierta experiencia sensorial al ver el libro de Swinburne *La evolución del alma*. Pero Joe tiene una segunda experiencia que no posee Frank. Joe experimenta que su pensamiento coincide, corresponde con un estado actual de cosas. Él es capaz de comparar su pensamiento con su objeto intencional y "ver", ser directamente consciente de que el pensamiento es verdadero. En este caso, Joe realmente experimenta la relación de correspondencia en sí misma, y la verdad misma se convierte en un objeto de su conciencia.

El argumento dialéctico afirma que aquellos que promueven teorías alternativas de la verdad o que simplemente rechazan la teoría de la correspondencia en realidad la presuponen en sus propias afirmaciones, especialmente cuando presentan argumentos para sus puntos de vista o los defienden contra los derrotadores. A veces, este argumento se presenta en forma de un dilema: los que rechazan la teoría de la correspondencia consideran que sus propias declaraciones son verdaderas en el sentido de la correspondencia o no. Si es lo primero, entonces esas declaraciones son contraproducentes. Si es lo último, no hay razón para aceptarlos porque no pueden tomar sus declaraciones como verdaderas.

Postmodernismo Aético y Negación de la Verdad

Los posmodernistas alethicos niegan la existencia de la verdad objetiva, interpretada de acuerdo con la teoría de la correspondencia, que a menudo equiparan con la verdad absoluta. Según Brian McLaren, hacer afirmaciones de verdad absoluta se vuelve problemático en el contexto posmoderno. McLaren dice: "Creo que la mayoría de los cristianos malinterpretan enormemente el bagaje filosófico asociado con términos como absoluto u objetivo (vinculado al fundacionalismo y al mito de la neutralidad) ... De manera similar, los argumentos que enfrentan al absolutismo versus el relativismo, y el objetivismo versus el subjetivismo, prueban sin sentido o absurdo para las personas posmodernas."[2]

Desafortunadamente, este rechazo posmodernista de la verdad objetiva o absoluta se basa en al menos dos confusiones. La primera confusión posmoderna

involucra nociones metafísicas versus epistémicas de verdad absoluta. En el sentido metafísico y correcto, la verdad absoluta es lo mismo que la verdad objetiva. Desde este punto de vista, las personas descubren la verdad, no la crean, y una afirmación se hace verdadera o falsa de una forma u otra por la realidad misma, totalmente independiente de si la afirmación es aceptada por alguien. Además, una verdad absoluta se ajusta a las tres leyes fundamentales de la lógica, que son en sí mismas verdades absolutas. Según el objetivismo, un compromiso con la verdad absoluta de alguna proposición P no implica una tesis sobre la situación epistémica de un sujeto conocedor con respecto a P.

Verdad objetiva y ansiedad cartesiana

En contraste con la noción metafísica, los posmodernos afirman que un compromiso con la verdad absoluta está enraizado en la ansiedad cartesiana y su necesidad de certeza absoluta. En consecuencia, afirman que la aceptación de la verdad absoluta de P implica la aceptación de la conjunción de la verdad de P en el sentido objetivo y la posibilidad de que un sujeto (finito) conocedor tenga certeza cartesiana con respecto a P. Por lo tanto, un posmodernista recientemente opinó ese compromiso a la verdad objetiva y la teoría de la correspondencia es simplemente "un proyecto epistémico [que] está financiado por 'ansiedad cartesiana', un producto de la duda metodológica."[3]

Como ya he señalado, esta afirmación es completamente falsa filosóficamente. Los defensores de una teoría de la correspondencia de la verdad objetiva consideran que la tesis metafísica es realista y rechazan firmemente todos los intentos de epistemologizar la visión. Además, históricamente, es increíble afirmar que los grandes pensadores occidentales desde Aristóteles hasta Descartes —la correspondencia aboga por todos— tenían alguna preocupación sobre la verdad y la ansiedad cartesiana. El gran defensor de la correspondencia Aristóteles apenas se encontraba en un dilema cartesiano cuando señaló sabiamente que en la búsqueda de la verdad, uno no debería esperar un mayor grado de fuerza epistémica de lo que es apropiado para el tema, un grado de fuerza que varía de un tema a otro. al tema La teoría de la correspondencia no nació cuando Descartes salió de su estufa, y los posmodernos pierden credibilidad cuando fingen lo contrario. La afirmación de que alguna proposición P es una verdad objetiva o absoluta es simplemente la afirmación de que P corresponde a la realidad. Tal afirmación no dice absolutamente nada sobre el grado de certeza del hablante con respecto a P.

La segunda confusión que afecta a los posmodernistas aleéticos se refiere a la identidad del portador de la verdad. Como ya hemos visto, el teórico de la correspondencia informada dirá que las proposiciones son portadores de la verdad. ¿Qué es una proposición? Mínimamente, es el contenido de oraciones / declaraciones declarativas y pensamientos / creencias que es verdadero o falso. Más allá de eso, los filósofos están en desacuerdo, pero la mayoría estaría de acuerdo en que una proposición

1. no está ubicado en el espacio o el tiempo;
2. no es idéntico a las entidades lingüísticas que pueden usarse para expresarlo;
3. no tiene sentido perceptible;
4. es tal que la misma proposición puede estar en más de una mente a la vez;
5. no es necesario que una persona (al menos finita) lo comprenda para existir y ser lo que es;
6. puede ser en sí mismo un objeto de pensamiento cuando, por ejemplo, uno está pensando en el contenido de sus propios procesos de pensamiento;
7. en ningún sentido es una entidad física.

Por el contrario, una oración es un tipo o token lingüístico que consiste en una cadena de marcas perceptibles por el sentido formadas de acuerdo con un conjunto culturalmente arbitrario de reglas sintácticas. Una declaración es una secuencia de sonidos o movimientos corporales empleados por un hablante para afirmar una oración en una ocasión específica. Así entendido, ni las oraciones ni las declaraciones son buenos candidatos para el portador de la verdad básico.

Es bastante fácil demostrar que tener o usar una oración (o cualquier otro lenguaje) no es necesario ni suficiente para pensar o tener contenido proposicional. Primero, no es necesario. Los niños piensan antes de adquirir el lenguaje (¿de qué otra manera podrían aprender el idioma cuidadosamente?) Y, de hecho, todos pensamos sin lenguaje regularmente. Además, el mismo contenido proposicional puede expresarse mediante un número potencialmente infinito de piezas de lenguaje y, por lo tanto, ese contenido no es idéntico a ninguna entidad lingüística. Esto por sí solo no muestra que el lenguaje no sea necesario para tener contenido proposicional. Pero cuando se atiende al

contenido que se mantiene constante a medida que se seleccionan expresiones lingüísticas arbitrarias para expresarlo, ese contenido puede verse fácilmente para satisfacer los rasgos no lingüísticos de una proposición mencionada anteriormente.

En segundo lugar, no es suficiente. Si la erosión esculpiera un garabato lingüístico sin autor en una ladera, por ejemplo, "Me estoy erosionando", entonces, estrictamente hablando, no tendría significado ni contenido, aunque sería empíricamente equivalente a otra ficha de este tipo que expresaría una proposición. Es el resultado de la intención del autor.

Los posmodernos atacan a un hombre de paja cuando se centran en las presuntas deficiencias de los objetos lingüísticos para hacer el trabajo requerido en una teoría de la verdad de correspondencia. Hablando por sí mismo y por otros posmodernistas, Joseph Natoli afirma: "Ninguna representación o narrativa puede representar de manera confiable el mundo porque el lenguaje / imágenes / sonidos (significantes) no son etiquetas permanentes adheridas a las cosas del mundo ni a las cosas del mundo. el mundo habita dentro de tales significantes."[4] Desafortunadamente, incluso reconociendo el hecho de que el lenguaje (y ciertas sensaciones) es problemático si se toma para representar cosas en el mundo (por ejemplo, que la conexión idioma / mundo es arbitraria), se deduce que los sujetos humanos no pueden representar con precisión el mundo solo si otorgamos La afirmación errónea de que las entidades de representación se limitan al lenguaje (y ciertas sensaciones). Pero esto es precisamente lo que el teórico sofisticado de la correspondencia niega.

De nuevo, Richard Rorty dice: "Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay oraciones no hay verdad, que las oraciones son elementos del lenguaje humano y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. La verdad no puede estar fuera allí, no puede existir independientemente de la mente humana, porque las oraciones no pueden existir, o estar ahí afuera ... Solo las descripciones ... pueden ser verdaderas y falsas."[5] Debería ser obvio que Rorty ataca a un hombre de paja y que su argumento se lleva a cabo solo si aceptamos que las oraciones son los portadores de verdad fundamentales.

Postmodernismo epistémico

Los posmodernistas epistémicos no apuntan a la realidad o la verdad; más

bien, el objeto de su rechazo es la razón (supuestamente interpretada según líneas modernistas) y la "racionalidad objetiva". La noción de racionalidad objetiva que rechazan incluye dos componentes: la capacidad de un sujeto creyente y conocedor de tener (1) justificación objetiva de sus creencias y (2) acceso cognitivo directo a los objetos de conocimiento en el mundo externo. Analicemos estos componentes en este orden.

La imposibilidad de la objetividad?

Los posmodernos rechazan la noción de que la racionalidad es objetiva porque nadie se acerca a la vida de una manera totalmente objetiva sin prejuicios. Por lo tanto, la objetividad es imposible, y las observaciones, creencias y narraciones enteras están cargadas de teoría. No hay un punto de vista neutral desde el cual acercarse al mundo. Por lo tanto, las observaciones, las creencias, etc., son construcciones de perspectiva que reflejan el punto de vista implícito en la propia red de creencias. Por ejemplo, Stanley Grenz afirma que el posmodernismo rechaza la supuesta visión modernista de la razón, que "implica un reclamo de conocimiento desapasionado, la capacidad de una persona de ver la realidad no como un participante condicionado sino como un observador incondicionado, para mirar el mundo desde una posición ventajosa apunte fuera del flujo de la historia."[6]

Con respecto al conocimiento, los posmodernos creen que no hay un punto de vista desde el cual uno pueda definir el conocimiento en sí mismo sin plantear la cuestión a favor de la propia opinión. El "conocimiento" es una construcción de las propias estructuras sociales y lingüísticas, no una representación justificada y verdadera de la realidad por parte de los estados mentales. Por ejemplo, el conocimiento equivale a lo que se considera apropiado de acuerdo con las prácticas de certificación profesional de varias asociaciones profesionales. Como tal, el conocimiento es una construcción que expresa las estructuras sociales y lingüísticas de esas asociaciones, nada más y nada menos.

Estas afirmaciones posmodernas representan una confusión muy profunda sobre la noción de objetividad. Como primer paso para despejar esta confusión, necesitamos hacer una distinción entre objetividad psicológica y racional. De la cita anterior resulta claro que la confusa comprensión de Grenz de la objetividad está enraizada, al menos en parte, en su confusa combinación de estos dos sentidos. La objetividad psicológica es el desapego, la ausencia de prejuicios, la falta de compromiso en ambos sentidos sobre un tema.

¿Las personas alguna vez tienen objetividad psicológica? Sí, lo hacen, generalmente en áreas en las que no tienen interés o sobre las cuales saben poco o nada. Note cuidadosamente dos cosas sobre la objetividad psicológica. Por un lado, no es necesariamente una virtud. Es si uno no ha pensado profundamente en un tema y no tiene convicciones al respecto. Pero a medida que uno desarrolla convicciones reflexivas e inteligentes sobre un tema, sería un error permanecer "imparcial", es decir, no comprometido al respecto. De lo contrario, ¿qué papel jugarían el estudio y la evidencia en el desarrollo del enfoque de la vida? ¿Debería mantenerse "imparcial" que el cáncer es una enfermedad, que la violación está mal, que el Nuevo Testamento fue escrito en el primer siglo, o que existe un diseño en el universo, si se han descubierto buenas razones para cada creencia? No, uno no debería.

Por otro lado, si bien es posible ser psicológicamente objetivo en algunos casos, la mayoría de las personas no son psicológicamente objetivas con respecto a la gran mayoría de las cosas que creen. En estos casos, es crucial observar que la falta de objetividad psicológica no importa, ni impide conocer o ver el mundo directamente como es, o presentar y argumentar por las propias convicciones. ¿Por qué? *Porque la falta de objetividad psicológica no implica una falta de objetividad racional y es lo último lo que más importa, no lo primero.*

Para entender esto, necesitamos aclarar la noción de objetividad racional. La objetividad racional es el estado de tener acceso epistémico preciso a la cosa misma. Esto implica que si uno tiene objetividad racional con respecto a algún tema, entonces puede discernir la diferencia entre razones / evidencia genuinamente buenas y malas para creer sobre ese tema y puede mantener la creencia por razones / evidencia genuinamente buenas. Lo importante aquí es que el sesgo no se interpone entre un sujeto que conoce y un objeto intencional, ni elimina la capacidad de una persona para evaluar las razones de algo. El sesgo puede hacerlo más difícil pero no imposible. Si el sesgo hacía imposible la objetividad racional, entonces ningún maestro, incluida la propia posmoderna, ¡podría enseñar responsablemente cualquier punto de vista que el maestro creyera sobre cualquier tema! ¡Tampoco la maestra podría enseñar puntos de vista opuestos porque ella sería parcial contra ellos!

Grenz exhibe las confusiones gemelas, tan comunes entre los posmodernos, de no evaluar adecuadamente la naturaleza y el valor de la objetividad psicológica y de no distinguir y evaluar adecuadamente la relación entre objetividad psicológica y racional.

Demasiado para la objetividad.

¿No hay acceso cognitivo directo a objetos de conciencia?

El segundo componente del posmodernismo epistémico es la negación del acceso cognitivo directo a los objetos de la conciencia. Los posmodernistas adoptan un modelo altamente polémico de percepción e intencionalidad, a menudo sin argumentos, y parecen imponer una consideración seria de un modelo (prima facie) más plausible. El resultado es que los posmodernos son demasiado pesimistas sobre las perspectivas del éxito epistémico humano.

Los posmodernos adoptan una versión lingüística de la teoría de la percepción de René Descartes (y de la intencionalidad en general). Para comprender la teoría de la idea y la adaptación posmoderna de la misma, un buen lugar para comenzar es con una visión realista y crítica de la percepción con sentido común. Según el realismo crítico, cuando un sujeto está mirando un objeto rojo como una manzana, el objeto en sí es el objeto directo del estado sensorial. Lo que uno ve directamente es la manzana misma. Es cierto que uno debe tener una sensación de rojo para aprehender a la manzana, pero desde el punto de vista crítico y realista, la sensación de rojo debe entenderse como un caso de ser aparecido a rojo y analizado como una *propiedad que se presenta a sí misma*. ¿Qué es una propiedad que se presenta a sí misma? Si alguna propiedad F se presenta por sí misma, entonces es por medio de F que un objeto externo relevante se presenta directamente a una persona, y F también se presenta directamente a la persona. Por lo tanto, F presenta su objeto mediatamente, aunque directamente, y de inmediato.

Esto no es tan difícil de entender como parece. Las sensaciones, como ser aparecido a rojo, son una clase importante de propiedades de presentación personal. Si Jones tiene una sensación de rojo mientras mira una manzana, entonces tener la propiedad de ser-aparecido a rojo como parte de su conciencia modifica su ser sustancial. Cuando Jones tiene esta sensación, es una herramienta que le presenta la manzana roja de forma mediata, y la sensación también se le presenta a Jones. ¿Qué significa decir que la sensación le presenta la manzana con moderación? Simplemente esto: es en virtud o por medio de la sensación que Jones ve directamente la manzana misma.

Además, al tener la sensación de rojo, Jones es directamente consciente tanto de la manzana como de su propia conciencia de la manzana. Para el realista crítico, la sensación de rojo puede, de hecho, ser una herramienta o un medio

que Jones utiliza para darse cuenta de la manzana, pero por lo tanto es directamente consciente de la manzana. Su conocimiento de la manzana es directo en el sentido de que nada se interpone entre Jones y la manzana, ni siquiera su sensación de la manzana. Esa sensación presenta la manzana directamente, aunque como herramienta, Jones debe tener la sensación como una condición necesaria para ver la manzana. En la visión realista crítica, un sujeto que conoce no está atrapado detrás o dentro de nada, incluido un punto de vista, una narrativa, una perspectiva histórico-lingüística. Tener una entidad en el mundo externo como objeto de intencionalidad es ya estar "allá afuera"; No hay necesidad de escapar de nada. Uno no está atrapado detrás de los globos oculares ni nada más. Es una falacia básica de la lógica inferir que uno ve un objeto de punto de vista a partir del hecho de que uno ve un objeto desde un punto de vista.

Antes de abandonar la visión realista crítica, es importante decir que la teoría no limita las propiedades de presentación personal a las asociadas con los cinco sentidos y, por lo tanto, no limita los objetos de conciencia directa a los objetos sensoriales ordinarios. El realista crítico dirá que un sujeto conocedor es capaz de conocer directamente una gran cantidad de objetos no perceptibles por los sentidos: el propio ego y sus estados mentales, varios objetos abstractos como las leyes de las matemáticas o la lógica, y los seres espirituales, incluidos Dios.

Por el contrario, para la teoría de la idea de Descartes, las ideas de uno (en este caso, las sensaciones) se interponen entre el sujeto y el objeto de la percepción. Jones es directamente consciente de su propia sensación de la manzana e indirectamente consciente de la manzana en el sentido de que es lo que causa la sensación. En la teoría de la idea, un sujeto que percibe está atrapado detrás de sus propias sensaciones y no puede salir del mundo externo para comparar sus sensaciones con sus objetos y ver si esas sensaciones son precisas.

Ahora, en cierto sentido, los posmodernos creen que las personas están atrapadas detrás de algo en el intento de llegar al mundo externo. Sin embargo, para ellos el muro entre las personas y la realidad no está compuesto de sensaciones como lo fue para Descartes; más bien, está constituido por la propia comunidad y sus categorías y prácticas lingüísticas. El lenguaje de uno sirve como una especie de filtro distorsionador y, de hecho, creativo. Uno no puede salir del lenguaje de uno para ver si la conversación sobre el mundo es como es el mundo. Por lo tanto, Grenz aboga por una nueva perspectiva, que

supuestamente representa algún tipo de consenso en las ciencias humanas, que expresa "una comprensión más profunda de la epistemología. El pensamiento reciente nos ha ayudado a ver que el proceso de conocer, y hasta cierto punto incluso el proceso de experimentar el mundo solo puede ocurrir dentro de un marco conceptual, un marco mediado por la comunidad social en la que participamos."[7]

Se ha observado repetidamente que tales afirmaciones se refutan a sí mismas. Porque si todos estamos atrapados detrás de un marco tal que la visión simple y directa es imposible, entonces ninguna cantidad de pensamiento reciente puede ayudarnos a ver nada; todo lo que podría hacer sería invitarnos a ver algo como tal dentro de un marco conceptual. Dada la naturaleza autorrefutable de tales afirmaciones, y dado el hecho de que todos experimentamos regularmente la actividad de comparar nuestras concepciones de una entidad con la entidad misma como una forma de ajustar esas concepciones, es difícil ver por qué alguien, especialmente un Christian adoptaría la visión posmoderna. En cualquier caso, rara vez he visto la perspectiva realista considerada seriamente por los pensadores posmodernos, y hasta que sea así, muchos de nosotros tomaremos declaraciones como la de Grenz como simples mantras.

Postmodernismo axiológico (religioso, no empírico)

Es posible, de hecho, se cree ampliamente que el mundo físico y solo el mundo físico estudiado por las ciencias duras que emplean medios empíricos es real, que esas ciencias y solo esas ciencias proporcionan la verdad o la verdad aproximada con respecto al dominio de las entidades dentro de su propio dominio. dominio, y esa racionalidad objetiva se logra en y solo en esas ciencias. Suscrita por alguna forma de empirismo, esta visión evita la posmodernidad como un acercamiento a las ciencias duras mientras la emplea en todas partes. Técnicamente, este grado de participación posmoderna debería llamarse posmodernismo no empírico, pero he adoptado la etiqueta algo menos precisa de postmodernismo axiológico debido al impacto principal de esta visión en la vida contemporánea. La posmodernidad axiológica trata las afirmaciones religiosas, éticas, políticas y estéticas de una manera posmoderna.

Empirismo popular

Detrás del posmodernismo axiológico, al menos en la cultura popular, hay

una epistemología implícita que podemos llamar empirismo popular, que sostiene que para cualquier creencia P, P es razonable creer y afirmar si y solo si P puede y ha sido adecuadamente probado con los cinco sentidos Vamos a nombrar este reclamo FE. El objetivo de FE es limitar lo que razonablemente podemos creer y afirmar a lo que se puede probar "apropiadamente" con los cinco sentidos, y las ciencias duras se consideran los ejemplos ideales de este punto de vista epistémico. Cuando muchas personas hacen afirmaciones consistentes con la posmodernidad axiológica, están asumiendo algo como FE, lo sepan o no. Entonces, debemos preguntarnos, ¿cómo están las cosas con respecto a la FE? ¿Cómo debemos evaluarlo?

Primero, en cierto sentido, FE se auto-refuta. Como veremos en breve, FE es, de hecho, falso. Pero podría decirse que FE podría haber sido cierto. No es necesariamente falso como "2 + 3 = 17". Más bien, es como "Cuba es un estado en los Estados Unidos". Si bien es falsa, en ciertas circunstancias, esta oración habría sido verdadera. Del mismo modo, podría decirse que FE podría haber sido cierto a pesar de que es falso. Por el contrario, y estrictamente hablando, las declaraciones que se refutan a sí mismas, por ejemplo, "ninguna oración del inglés tiene más de tres palabras", son necesariamente falsas; en ningún caso podrían ser ciertas.

Se deduce, entonces, que, estrictamente hablando, la FE en sí misma no se auto-refuta. Pero eso debería ser de poco consuelo para las personas que asumen FE. ¿Por qué? Porque todo lo que un defensor de FE puede hacer es simplemente gritar FE y dejarlo así. No se puede dar ninguna evidencia de que la FE sea una creencia razonable porque esta afirmación sobre la racionalidad de la FE sería auto refutante. Esto equivaldría a esta afirmación: es razonable creer (y, por lo tanto, todos debemos creer) que "para cualquier creencia P, P es razonable creer y afirmar si y solo si P puede ser y ha sido probado adecuadamente con los cinco sentidos ". Una vez que se afirma que la FE es razonable de aceptar, esa afirmación se refuta a sí misma porque no hay experiencia sensorial a la que se pueda recurrir para justificar la creencia en la FE.

Para aclarar, supongamos que uno afirma que hay una manzana en la mesa. Está muy claro qué experiencias sensoriales podrían verificar o falsificar esa afirmación. Pero no se pueden dar tales experiencias sensoriales para justificar la propia FE. Por lo tanto, la FE no puede recomendarse como algo que uno debería creer razonablemente, y para aquellos de nosotros que queremos creencias razonables, eso es suficiente para que descartemos la FE de una mayor

consideración. Y si alguien afirma que la FE es razonable en sí misma, su afirmación se refuta a sí misma.

Se pueden dar razones adecuadas para FE o no. Si no pueden, entonces no hay razones adecuadas para creerlo. Si lo hay, entonces FE se auto-refuta y no hay razones adecuadas para creerlo. De cualquier manera, la adecuación de FE como punto de vista está en problemas. No solo no hay razones adecuadas para creer FE; ¡No puede haber tales razones! ¡Tanto para FE como una guía adecuada y razonable para las decisiones de la vida!

Pero hay más. No solo no puede haber razones adecuadas para aceptar FE, sino que FE no tiene en cuenta muchas de las cosas que realmente sabemos o creemos sobre la base de razones adecuadas. Déjame dar algunos ejemplos. Por brevedad, usemos ver como una forma abreviada de hablar sobre probar algo con los cinco sentidos y no solo la vista.

Primero, la verdad (correspondencia con la realidad) no es algo que uno pueda ver; así que si estamos limitados a nuestros cinco sentidos, nadie podría tener una comprensión de la verdad misma. Si creo que un libro en particular que ordené está en la librería esperando ser recogido, y si voy a la librería y lo veo, también sé que mi pensamiento de que el libro estaba allí es cierto. Puedo ver el libro, pero no puedo ver mi pensamiento de que el libro está allí ni puedo tener la sensación de que la situación en la librería (mi libro está allí) corresponde exactamente con mi pensamiento. En un caso en el que mi esposa me dice que estoy enojado y no estoy seguro de que esté en lo correcto, puedo hacer una introspección para decidir el asunto. Si tomo el pensamiento de que estoy enojado y lo uso para buscar mis sentimientos internos, entonces cuando experimento mi propia ira, llego a saber que la afirmación de mi esposa es verdadera. Pero no puedo ver mi pensamiento (estoy enojado), no puedo ver el estado emocional de la ira en sí, y no puedo ver la verdadera correspondencia entre el pensamiento y mi sentimiento de ira. La verdad misma no tiene sentido perceptible.

En segundo lugar, las nociones adecuadas de lo que es el conocimiento, lo que cuenta como una buena explicación, lo que hace que una evidencia sea una buena evidencia no son asuntos que uno pueda conocer o tener una visión razonable sobre si uno está limitado a los cinco sentidos. Toma conocimiento. Muchos han entendido que el conocimiento se justifica como verdadera creencia. Si realmente sé que desayuné esta mañana, entonces (1) creo que desayuné, (2) es realmente cierto que desayuné y (3) debo tener razones

adecuadas (tal vez, de memoria) que yo desayuné (no puedo adivinar con suerte sobre el desayuno). Algunas personas piensan que esta definición de conocimiento es cercana pero no del todo adecuada para capturar lo que es el conocimiento mismo. Ahora, ¿cómo vamos a evaluar esta definición de conocimiento y definiciones ofrecidas por los detractores? ¿Cómo vamos a llegar a saber qué es el conocimiento en sí mismo si estamos limitados a lo que podemos probar con los cinco sentidos? ¿Exactamente a qué sensación podría apelar un defensor o crítico de esta definición para presentar su caso? Estas preguntas ponen de manifiesto (¡y hacer que algo sea evidente no es algo que podamos reconocer por nuestros sentidos!) Cuán absurda es realmente la FE como guía para el conocimiento.

Conocemos muchas otras cosas que no son justificables por nuestros cinco sentidos. No conocemos nuestros propios estados de conciencia (nuestros pensamientos, sentimientos, deseos, creencias, si elegimos hacer algo o lo hicimos pasivamente por costumbre), y no nos conocemos por sensación. ¡Ni siquiera sabemos qué sensaciones en una habitación llena de gente son nuestras en comparación con las que pertenecen a otros por nuestros cinco sentidos! No obtenemos conocimiento normativo por nuestros sentidos, conocimiento de lo que debemos y no debemos creer (normatividad racional), lo que debemos y no debemos hacer (normatividad moral), o lo que es bello o feo (normatividad estética). Y tenemos este tipo de conocimiento. Debería creer racionalmente que hay cosas como pájaros o que 2 + 2 = 4, debería reconocer moralmente que la amabilidad y la honestidad son virtudes, no vicios, y debería reconocer estéticamente que una puesta de sol vista desde Maui sobre un océano turquesa es hermosa.

Incluso algunas cosas estudiadas en las ciencias duras no pueden ser conocidas por los cinco sentidos. Por ejemplo, uno no puede ver, tocar, sentir, escuchar u oler un campo magnético, pero sabemos que existen tales cosas. Uno puede ver o sentir los efectos de tal campo, digamos que las limaduras de hierro caen en un patrón particular, pero uno no puede ver el campo en sí. Inferimos que debe haber un campo para explicar los efectos.

Al final del día, FE es una guía inadecuada para vivir una vida racional, sin importar cuántas personas lo crean. En la medida en que el postmodernismo axiológico esté justificado por FE, entonces también debe ser rechazado.

En este ensayo he tratado de aclarar y distinguir cuatro formas diferentes de posmodernismo. Los he clasificado en orden de fuerza y, en el camino, he

criticado diferentes versiones, aunque admito que mis críticas son breves y necesitan un mayor desarrollo. Al hacerlo, espero haber aclarado la relación entre la posmodernidad y el pluralismo en sus diversas formas.

1 Es posible negar la existencia o relevancia de la verdad y aún afirmar la objetividad de la racionalidad si esa objetividad se cobra de forma antirrealista. Entonces, por ejemplo, uno podría sostener que, para alguna persona S, la creencia P es más racional de sostener que la creencia Q solo en caso de que sostener P resuelva más problemas intelectuales que mantener Q, donde un problema resuelto no se toma como una indicación de la verdad y donde se considera un hecho objetivo de la cuestión de si P resuelve más problemas que Q. Nos llevaría demasiado lejos examinar estos asuntos más a fondo y, en cualquier caso, una visión realista de la racionalidad es más relevante para La dialéctica en foco.

2 Brian McLaren, "Evangelismo emergente", Christianity Today, noviembre de 2004, 42–43.

3 Philip Kennison, "No hay tal cosa como la verdad objetiva, y también es una buena cosa", en Christian Apologetics in the Postmodern World, ed. Timothy Philips y Dennis Okholm (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 157.

4 Joseph P. Natoli, Primer to Postmodernity (Oxford: Blackwell, 1997), 18.

5 Richard Rorty, Contingencia, ironía y solidaridad (Nueva York: Cambridge University Press, 1989), 4–5.

6 Stanley Grenz, Revisión de la teología evangélica (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 15.

7 Grenz, Revisión de la teología evangélica, 73–74.

Capitulo 3

APOLOGÉTICAMENTE RUBIA

La lucha de las mujeres para defender su fe y lo que deben hacer al respecto

Toni Allen

Durante los últimos ocho años, ha sido un placer enseñar y alentar a los jóvenes tanto en los campus universitarios como en la iglesia a perseguir lo que yo llamo una vida de pensamiento bien formada. Mi propósito principal con los no creyentes ha sido descubrir y ayudar a eliminar las barreras intelectuales a la verdad de Jesucristo, y ayudarlos a madurar sus habilidades de razonamiento para que cuando las ideas verdaderas se presenten, sean más fáciles de reconocer. Mi objetivo con los cristianos ha sido no solo equiparlos para lograr lo mencionado anteriormente, sino también verlos abrazar y crecer en su deseo de amar a Dios con todas sus facultades, lo que incluye vitalmente sus mentes.

La razón por la que sigo este esfuerzo es la misma que siempre ha sido, a saber, que todavía es cierto que "las ideas falsas son los mayores obstáculos para la recepción del evangelio."[1] Esta famosa e icónica declaración de J. Gresham Machen, a menudo citada, continúa dando testimonio y, lamentablemente, afecta a la iglesia casi tan equitativamente como a la plaza pública. Si bien es cierto que el dios de este mundo (Satanás) ha trabajado diligentemente para engañar a los que están fuera de la iglesia[2] En un esfuerzo por mantenerlos alejados de Cristo, también lamentamos ver una variedad de ideas intrincadas que continúan creciendo dentro de la iglesia. Es igualmente triste que los cristianos todavía estén profusamente mal equipados para desalojarlos. La necesidad de que los creyentes modernos aprendan a amar a Dios con sus mentes nunca ha sido tan apremiante.

En los últimos 18 meses, mi enfoque se ha centrado principalmente en trabajar con mujeres cristianas con el fin de alentarlas a estar mejor equipadas para defender su fe. Yo llamo a este proceso "amar a Dios noéticamente". La

idea proviene del concepto griego de noéō, que significa "percibir, pensar o comprender con el nous o la mente."[3] Por lo tanto, amar a Dios noéticamente significa simplemente amar a Dios con la mente. Esto es más que estudiar teología y aprender doctrina cristiana (aunque estos son absolutamente esenciales); más bien, amar a Dios noéticamente incluye aprender a razonar bien y con precisión para explorar ideas, tanto verdaderas como falsas, que son vitales para el reino de Dios.

Además, también es crucial desarrollar la capacidad de articular esas ideas con gracia. Creo que esto es de importancia estratégica para convertirse en un apologista experto. Esto se debe a que amar a Dios con nuestras mentes no es una empresa intelectual que simplemente nos hace cristianos inteligentes; más bien, es la gracia del entendimiento que nos hace discípulos fieles.[4]

Mi objetivo con las mujeres ha sido ayudarlas a desarrollar habilidades de razonamiento competentes y combinarlas con evidencia verídica de la fe cristiana. A través del desarrollo de una vida de pensamiento tan bien formada, no solo nos equipamos para brindar a los demás una defensa sólida del cristianismo, sino que también protegemos nuestras propias mentes contra muchas de las ideas falsas que los creyentes encuentran regularmente en el entorno secular de nuestra cultura. . No hago la distinción entre compartir mi fe y defenderla, ya que creo que cada vez que ofrezcamos una verdad de Cristo a un no creyente, esto siempre debe combinarse con evidencia que lo respalde. Incluso cuando comparto el amor de Cristo con alguien que está sufriendo, proporciono razones por las que Cristo los ama, y no solo declaraciones de que lo hace. Por lo tanto, a menudo uso las frases "compartir la fe" y "defender la fe" como sinónimos.

Con este fin, he tenido la bendición de trabajar con algunas mujeres tenaces que se han comprometido con el crecimiento y el desarrollo de sus capacidades noéticas. Al hacerlo, también identifiqué varias cuestiones clave que creo que obstaculizan constantemente a las mujeres en la defensa de la fe cristiana. Considero que las mujeres que luchan con estos problemas tienen un desafío apologético, y creo que esto tiene poco que ver con su perspicacia intelectual. Por lo tanto, mi propósito aquí es llamar la atención sobre estas áreas y ofrecer algunas sugerencias útiles sobre su mejora, como realmente creo que cualquier mujer, independientemente del color del cabello, puede hacer.

Antes de ilustrar mis observaciones, es importante aclarar que mi intención

no es de ninguna manera construir una falsa dicotomía entre hombres y mujeres en este ensayo. Los hombres también pueden ser desafiados apologéticamente (y de hecho, creo que muchos lo son), y algunos de los problemas que describo también podrían aplicarse a ellos (aunque quizás desde un ángulo diferente). También reconozco que desarrollar una vida de pensamiento bien formada no es en modo alguno formulista, y las personas tienen diferentes intereses y aptitudes cuando se trata de razonamiento filosófico y apologética. Si bien creo que ambos sexos tienen el mismo estándar con respecto al mandato de Cristo en Mateo 22:37, quiero dejar claro que en este ensayo, simplemente estoy hablando con mujeres. Les hablo como uno de ellos, y dado mi entrenamiento en filosofía y mi experiencia como testigo de muchos de mis estudiantes como profesor universitario, tengo la bendición de poder ofrecer mis ideas y espero que sean útiles.

Conflicto

El primer problema que he observado que parece dificultar que muchas mujeres defiendan su fe es su inclinación natural a evitar conflictos. A lo largo de los años, cientos de mujeres me han dicho que una de las razones por las que no comparten fácilmente a Cristo con un compañero de trabajo o un amigo no creyente es el miedo a causar conflictos en la relación o incitar un diálogo hostil. Esto es comprensible porque las mujeres tienden a ser fuerzas de paz naturales. De hecho, en promedio, somos 20 veces menos agresivos que los hombres y, por lo tanto, estamos mucho más inclinados a tomar precauciones para no provocar conflictos y evitarlos siempre que sea posible.[5] Las "mariposas" proverbiales que revolotean instintivamente dentro de nosotros cuando se enfrentan a una discusión posiblemente tensa pueden ser un fuerte elemento disuasorio, lo que dificulta que las mujeres se sientan motivadas a entrar en esas situaciones que pueden provocar discordia o interacciones desagradables con los demás. Además, la aversión de las mujeres al conflicto es significativamente más fuerte que la de un hombre..[6] Los estudios muestran que cuando se desata un conflicto en un juego, las mujeres generalmente deciden dejar de jugar, mientras que la mayoría de los hombres no lo hacen.[7] Esto se debe a que es parte del diseño de la mujer tratar de preservar la armonía social. Las mujeres están naturalmente conectadas para forjar una conexión comunicativa y emocional, crear una comunidad y proteger sus relaciones.8 El conflicto con los demás simplemente

socava esto.

Nuestro miedo al conflicto no influiría en nuestra lucha por defender nuestra fe si la defensa de nuestra fe no se percibiera como una empresa orientada al conflicto. De hecho, creo que nuestra preocupación de que los intentos de compartir nuestra fe puedan provocar conflictos no está fuera de lugar. Esto no es solo porque hay momentos en que el evangelio ofende genuinamente a las personas, sino también porque desafortunadamente vivimos en una cultura en la que pocos entienden la noción de verdadera tolerancia. La verdadera tolerancia es la idea de que el desacuerdo en la plaza pública debe ocurrir de manera amigable y sin conflicto. Estamos respetuosamente en desacuerdo con las ideas de los demás, y ellos son libres de hacer lo mismo. Sin embargo, en nuestra cultura moderna, la verdadera tolerancia ha sido reemplazada por la noción de que tolerar ideas opuestas en áreas más perjudiciales generalmente significa que debemos abstenernos del desacuerdo público. Esto es especialmente cierto con respecto a las ideas religiosas y éticas, que con frecuencia se consideran basadas subjetivamente en lugar de fundamentadas objetivamente. Por lo tanto, a menudo se piensa que deberían seguir siendo un asunto privado. Como resultado, expresar desacuerdo, especialmente en estas áreas controvertidas, es considerado por muchos como irrespetuoso e intolerante. No es de extrañar que nos encontremos ansiosos en esas conversaciones con los no creyentes. Es muy fácil que malinterpreten nuestro deseo de que sepan que la verdad de Cristo es simplemente un deseo de que crean como nosotros y, por lo tanto, nuestras afirmaciones se perciben con frecuencia como arrogancia.

Sin embargo, aunque este entendimiento puede validar nuestro fuerte deseo de evitar conflictos con los demás, lo cual es un esfuerzo noble, no debería disuadirnos del llamado superior de compartir razones con los no creyentes para confiar en la persona de Cristo. Creo que es el conocimiento apologético combinado con el arte de la comunicación discreta lo que nos puede ayudar a aprender a superar progresivamente nuestro miedo y ansiedad. Cuando sabemos de qué estamos hablando y cómo compartirlo con otros con tacto, nuestra confianza crece y, naturalmente, nos preocupamos menos de ser sorprendidos por las preguntas o declaraciones provocativas. Cuando hemos tomado medidas para equiparnos con evidencia sólida de la verdad del evangelio, podemos relajarnos sabiendo que lo hemos hecho bien ante el Señor. Esto sirve para fortalecer nuestra propia confianza y promueve una disposición interior más tranquila al compartir la verdad de Cristo. Esta confianza es fácilmente percibida

por otros y puede servir para crear una atmósfera acogedora para el diálogo. De hecho, considero que un comportamiento relajado y seguro es un elemento vital. En mi experiencia, cuando esto se combina con la oferta de argumentos bien razonados para la verdad del cristianismo, en realidad sirve para ayudar a evitar la amargura. (Recuerde, los argumentos no son intentos de disputa; son herramientas en lógica y evidencia que, cuando se construyen adecuadamente, están diseñados para demostrar la verdad de una idea.) Por lo tanto, en muchas ocasiones he descubierto que cuando proporciono con confianza una satisfacción genuinamente satisfactoria explicaciones, los no creyentes comenzarán a hacer más preguntas con menos irritación.

Recuerdo a un estudiante con quien recientemente me encontré tomando café (mi método preferido) cuya familia entera era de la India y profundamente hindú. Ella me dijo que había aprendido a aceptar algunos eventos difíciles en su vida a través de la enseñanza de su gurú de que el libre albedrío era ilusorio y que el destino había determinado estas cosas para fortalecerla. Después de escuchar su historia y empatizar con lo que le había sucedido, comencé a explicar que los conceptos implicados en la noción de determinación no son compatibles con la idea de una fuerza impersonal como el destino. Ella comenzó a hacer preguntas, y mientras continuaba explicando estos conceptos con calma, el estudiante finalmente pudo admitir que tal vez su gurú podría estar equivocado sobre algunas cosas.

Finalmente, es bueno recordar que las mujeres tienen habilidades únicas basadas en el género que creo que Dios desea usar para llegar a los no creyentes. Nuestra inclinación natural a evitar conflictos nos predispone a mantener pacíficos los intercambios con otros, y esto se puede utilizar para nuestra ventaja. Cuando combinamos esto con nuestra intuición y una comprensión articulada de nuestra fe, podemos ser increíblemente efectivos para cumplir el llamado de proporcionar una disculpa a cualquiera que nos pregunte por la esperanza que hay dentro, con gentileza y respeto.[9]

Experiencia Espiritual y Emoción

El otro problema que creo que contribuye a la dificultad para muchas mujeres que luchan por defender su fe es el que realmente creo que es el más común. Es decir, encuentro que las mujeres a menudo dependen de su experiencia y conexión emocional con Dios como la justificación principal de

las creencias que tienen. En otras palabras, las mujeres tienden a percibir experiencias significativas y sus emociones correspondientes para validar que lo que creen es correcto. Sí, el evangelio es para toda la persona, y esto incluye razones existenciales (incluida la experiencia personal, así como nuestras más profundas emociones y anhelos.)[10] e incluso el testimonio del amor cristiano como la mayor disculpa de todas (Juan 13:34). Sin embargo, una defensa completa del evangelio incluirá razones racionales y evidencias. Hacerlo será importante por tres razones.

Primero, cuando los creyentes dependen demasiado de su experiencia fenomenal y sus emociones como justificación de su fe, esto puede disminuir severamente su motivación para buscar una comprensión más profunda de su apoyo probatorio. En segundo lugar, si bien nuestra experiencia puede desempeñar un papel importante al compartir a Cristo con los no creyentes, no puede proporcionar la fuerza convincente necesaria para superar las barreras intelectuales a la fe. Tercero, depender principalmente de la experiencia y los sentimientos, ya que la afirmación de la precisión de una idea puede conducir a errores de juicio. Dejame explicar.

En mis conversaciones con las mujeres sobre la falta de motivación para buscar un apoyo bien razonado para su fe, los comentarios que recibí son muy consistentes. Las mujeres tienden a estar muy satisfechas con los aspectos experimentales de su fe. Simplemente no ven la necesidad de aprender a defender su fe porque ya saben que es verdad y, por lo tanto, su motivación para buscar su apoyo probatorio disminuye considerablemente. Como tal, la experiencia espiritual se convierte en su enfoque principal para confirmar lo que creen. Una chica con la que hablé recientemente declaró enfáticamente que simplemente prefería los elementos emocionales de su caminar con Dios, y creía que perseguir una defensa discutible de su fe le restaría valor. Ella simplemente no pensó que discutir con los no creyentes comunicaba el amor de Dios de una manera robusta. Otra joven afirmó que su conexión emocional con Dios era la razón principal por la que le apasionaba servirle, y pensó que el problema con la iglesia en el pasado era que los cristianos estaban demasiado en sus cabezas y no lo suficiente en sus " copas."

Ahora como cristiano, puedo entender fácilmente cómo los creyentes pueden llegar a confiar en su experiencia personal y conexión emocional con Dios como validación de su fe. El testimonio interno del Espíritu Santo nos confirma que

somos hijos de Dios y que nuestra fe en Cristo está colocada con precisión. Además, nuestra experiencia en comunión con Dios a menudo es muy satisfactoria, tanto psicológica como emocionalmente. Experimentar el Espíritu Santo en nuestra adoración, de hecho, en nuestra vida cotidiana, deja a los creyentes con la confirmación y la satisfacción de que Dios realmente está presente en nuestras vidas. Sin embargo, al defender públicamente el cristianismo, debemos darnos cuenta de que las apelaciones a la experiencia religiosa generalmente no funcionan como una disculpa decisiva.

Esto se debe principalmente a que apelar a la experiencia religiosa cuando se comparte con los no creyentes a menudo no es lo suficientemente persuasivo como para demostrar la naturaleza veraz del cristianismo. Por un lado, es muy difícil percibir el carácter fenomenal de la experiencia de otra persona. Los no creyentes tienen el desafío de comprender las convicciones de conciencia, la alegría del perdón y la dulzura de la comunión personal con Cristo que experimentan los creyentes. Estos simplemente tienen cualidades altamente matizadas que resultan muy difíciles de determinar, aparte de la experiencia de ellos. Además, la experiencia religiosa no se considera tan persuasiva dentro de la cultura moderna, y es una verdadera lucha para muchos no creyentes entender cómo se basa ontológicamente. Por lo tanto, la experiencia religiosa se considera más probable como resultado de una variedad de nuestros deseos y emociones subjetivas, y estos no son generalmente persuasivos. Finalmente, debido a las muchas ideas falsas dominantes en la cultura secular, nuestra experiencia a menudo no es suficiente para romper muchas de las barreras intelectuales que presentan estas ideas falsas. Cuando no podemos proporcionar apoyo probatorio, nuestro testimonio personal (como se lo llama a menudo) es generalmente todo lo que nos queda por ofrecer. Desafortunadamente para muchos en nuestra sociedad pluralista, esto simplemente no es suficiente.

Finalmente, si bien es cierto que las mujeres son naturalmente más conscientes de sus emociones, sin embargo, dependiendo de ellas, la validación principal de nuestras creencias afecta directamente nuestro juicio. Esto ocurre a menudo cuando las mujeres afirman o niegan la verdad de una idea en función de cómo se sienten acerca de la idea. Por ejemplo, al presentar argumentos de la cosmología por razones para creer en un creador personal, en ocasiones noto una reacción negativa cuando discuto la teoría del "Big Bang". De los comentarios que recibí, esto parece en gran medida el resultado de una asociación desfavorable que algunos confunden que Big Bang Cosmology (BBC) tiene con

la evolución darwiniana (naturalista), además de cierta confusión sobre la compatibilidad de la BBC con la cuenta de creación en Génesis. Aunque ilustre claramente el apoyo argumentativo que brinda la teoría a favor del cristianismo, todavía encuentro que las mujeres tardan más en superar sus sentimientos negativos al respecto. De hecho, al orientar a muchas mujeres a lo largo de los años, he encontrado que es muy común que, en lugar de evaluar una idea sobre sus méritos, sean más reacias a adoptar una idea si provoca sentimientos negativos, o están más ansiosas de aceptarla debido a los positivos.

La idea de que la emoción afecta la cognición no es de ninguna manera reciente en la historia. El propio Aristóteles creía que las emociones tenían el poder de rivalizar, debilitar o eludir la razón. Él enseñó que la emoción desafió a la razón en las tres formas, y que nuestros sentimientos a menudo compiten con nuestra razón para controlar nuestras acciones. De hecho, Aristóteles creía que nuestras emociones le roban a nuestra facultad de razón su agudeza total, dejándonos discapacitados noéticamente. Además, pensó que nuestras pasiones nos hicieron impetuosos: "la persona impetuosa no pasa por un proceso de deliberación y no toma una decisión razonada; simplemente actúa bajo la influencia de una pasión" .11 Para Aristóteles, esto significaba que la influencia de nuestras facultades emotivas sobre nuestra cognitiva son tal que hay momentos en que nuestro proceso de razonamiento no entra en la reflexión consciente hasta que es demasiado tarde para influir en nuestras decisiones.[12]

No malinterpreten: no estoy abogando por creencias sin emoción o repudiando el papel de la experiencia personal en nuestra fe. De todo corazón creo que nuestra experiencia y nuestros sentimientos funcionan bien para alimentar apasionadamente nuestros deseos dados por Dios de servirle. Pero Dios diseñó nuestras facultades para funcionar en una función integrada y holística.

Sin embargo, quiero dejar en claro que la experiencia y la emoción por sí solas tienden a hacer una pobre defensa de la fe cristiana, y además, Dios nunca tuvo la intención de que desempeñaran este papel. Por lo tanto, en nuestro esfuerzo por aprender a utilizar la apologética con éxito, es vital que nos esforcemos por darnos cuenta de esos momentos en los que adoptamos creencias basadas únicamente en nuestra experiencia, celo o inclinación. Adoptar ideas como verdaderas o falsas sin intentar evaluar su apoyo probatorio o solidez filosófica es un pensamiento pobre, y las mujeres deben ser muy conscientes de

esta tendencia y trabajar diligentemente para superarla.

Algunas Sugerencias Útiles

En este punto, tengo varias sugerencias que quiero ofrecer para dar una dirección básica para superar la lucha por defender nuestra fe por cualquiera de las razones que he esbozado. Las sugerencias que ofrezco aquí no pretenden ser la solución total para abordar estos problemas; Sin embargo, creo que son buenos puntos de partida.

Primero, es importante ganar comprensión. Como mencioné, la confianza se deriva de comprender lo que usted cree y por qué lo cree, por lo que es importante hacer un inventario de su conocimiento del cristianismo. He esbozado algunas preguntas muy básicas al final de este ensayo que espero sean de ayuda para identificar aquellas áreas de fe y doctrina que generalmente necesitan una mejor comprensión y apoyo probatorio. Recomiendo usar un diario y trabajar cada pregunta lentamente. Luego repase sus respuestas cuidadosamente y pregúntese cómo sonarían sus respuestas en la conversación y si la evidencia que ha proporcionado le parecería convincente si la estuviera compartiendo con un no creyente. Luego identifique qué áreas necesitan trabajo adicional (y realmente trabaje en ellas).

Segundo, sé que esto debe parecer dolorosamente obvio, pero es vital *leerlo ampliamente*. Lo que es más importante, encuentre un manual básico en habilidades de lógica y pensamiento que sea accesible a su nivel, y tome notas mientras lo lee. Practique usando lo que aprende con un amigo o familiar. Además, lea libros de autores conocidos y respetados en filosofía y apologética. Ve a través de una buena introducción a la teología sistemática. Internet también tiene una gran cantidad de recursos; solo investigue un poco para asegurarse de que tengan buena reputación. Suscríbase a los canales RSS de los sitios web de disculpas y a los boletines de los ministerios de disculpas. Recorre los blogs de reconocidos maestros de apologética e intenta resumir sus puntos en tus propias palabras. Si está constantemente en movimiento, obtenga un lector electrónico, cárguelo y utilícelo en el almuerzo o el café de la tarde entre citas o actividades. Además, es muy útil trabajar siempre lentamente a través de un material que es un poco difícil de digerir. Esto naturalmente extiende nuestras capacidades intelectuales y conduce a un crecimiento maravilloso.

Tercero, es importante trabajar en el desarrollo de alguna habilidad retórica.

Después de todo, señoras, ¡hablar es una de las cosas para las que fuimos diseñados! El desarrollo de habilidades de conversación pagará grandes dividendos en el esfuerzo de compartir a Cristo razonablemente. Una forma muy efectiva que he encontrado para aprender esto es jugar juegos de rol de manera consistente. El juego de roles con otros ayuda mucho a identificar las debilidades en las habilidades de conversación que no son evidentes y que quieres superar antes de involucrarte. Obviamente, obtener conocimiento es primordial, pero luego debemos aprender a compartir nuestro conocimiento con éxito con otros y, para muchos, esta es una habilidad adquirida. El juego de roles también servirá para ayudar a superar ese molesto nerviosismo que puede ser tan persistente al sacar nuevas ideas para conducir. Después de que los haya manejado un poco a través del juego de roles, se familiarizará con ellos y tendrá más confianza en la capacidad de usarlos bien. Sugiero programar un horario regular para reunirse con uno o más entusiastas de la apologética que se comprometerán a crecer juntos en esta área.

Además, he encontrado que los siguientes consejos son muy útiles para atraer a otros a una conversación productiva. Aprender a crear una atmósfera no combativa que invite al diálogo no es difícil, y no tienes que convertirte en un comunicador hábil para hacerlo. Lo primero y más importante que hago cuando estoy conversando con alguien es intentar evitar crear una dicotomía obvia entre mis ideas y las de ellos. Esto se debe a que no quiero que otros perciban erróneamente mi deseo de diálogo como un deseo simplemente de ganar una discusión con ellos (lo que puede conducir a un conflicto). Además, hago preguntas con un tono alegre y amable, y muestro sincero interés en sus respuestas. En segundo lugar, siempre evito mostrar escepticismo no verbal, como fruncir el ceño o sacudir la cabeza, sobre cualquier cosa que compartan (no importa cuán extraño pueda parecerme). Mi cara lo dice todo. Asiento con la cabeza constantemente para mostrar que estoy escuchando, y lo que es más, ¡sonrío! Creo que esto a menudo los alienta a relajarse y abrirse. Tercero, una de las técnicas más efectivas que utilizo es tratar de encontrar puntos en sus respuestas que realmente pueda afirmar y discutir con entusiasmo. Mientras explican sus puntos de vista, interpongo afirmaciones siempre que puedo. Esto ayuda a demostrar desde el principio que soy un aliado en lo que considero una búsqueda mutua de la verdad. Después de haber cuestionado, escuchado y luego afirmado cualquier punto que pueda, ofrezco mis puntos de vista casualmente como si fuera algo natural en la conversación. Encuentro que generalmente

escuchan y a menudo se les provoca hacer preguntas, y esto me da la oportunidad de compartir con convicción e influencia.

La última sugerencia que tengo es una que he encontrado vital en mi propia vida. Esto es en oración para perseguir el crecimiento personal a través de la formación espiritual y el desarrollo del carácter para ayudar a identificar áreas que pueden contribuir a su lucha personal para defender la fe. Las causas subyacentes del miedo y la ansiedad a menudo no se identifican durante muchos años. Estos problemas en nuestras vidas afectan en gran medida nuestra capacidad de superar estos dos compañeros de cama problemáticos, sin importar cuánto conocimiento apologético obtengamos. Hay una multitud de buenos autores cristianos cuyos libros pueden ayudar en áreas que podrían necesitar curación o exponer áreas previamente no reconocidas en nuestro personaje que necesitan nuestra atención.

Tenga en cuenta que el miedo al conflicto e incluso la tendencia a depender demasiado de la experiencia pueden tener raíces en más de un área de nuestras vidas. El tipo de personalidad, la educación y la influencia cultural pueden contribuir a estos problemas. Los pecados de orgullo, amargura o incluso pereza pueden disminuir nuestra motivación para aprender a articular la verdad de Cristo de una manera razonable. La formación espiritual es un ingrediente vital para nuestro crecimiento cristiano, y es posible que se sorprenda de cuánto crece con usted su capacidad de defender su fe al someter su carácter a la obra del Espíritu Santo.

Como mujeres, deberíamos aceptar el desafío de defender nuestra fe, incluso si esto nos empuja fuera de nuestra zona de confort. El cambio positivo comienza al reconocer que nuestra aversión natural al conflicto puede afectar nuestro testimonio y al darnos cuenta de que nuestra excesiva dependencia de nuestra experiencia espiritual puede evitar un estudio doctrinal más profundo. A medida que nos transformamos, nos convertiremos cada vez más en la sal de la tierra y la luz del mundo que Dios desea que seamos.

Preguntas básicas de inventario

Como mencioné anteriormente, es importante hacer un inventario personal de nuestras creencias con respecto a los conceptos básicos esenciales de la fe cristiana. Responda las siguientes preguntas y respalde sus respuestas brindando las razones que pueda para responderlas. Si no conoce una respuesta o no puede

apoyarla, identifique y estudie más en estas áreas.

El Mundo

1. ¿El universo tuvo un comienzo?
2. ¿Fue creado el universo? Si es así, ¿cómo / por quién?
3. ¿Hay buenas razones para pensar que el mundo físico es todo lo que existe?
4. Si no, ¿qué tipos de cosas no físicas existen?

La Biblia

1. ¿Está la Biblia divinamente inspirada? ¿Qué significa esto?
2. ¿Es la Biblia consistente e históricamente confiable? ¿Por qué o por qué no?
3. ¿Cuántos libros hay en la Biblia?
4. ¿Cómo obtuvimos nuestra Biblia?
5. La Biblia fue originalmente escrita en qué idiomas?
6. ¿Tenemos los textos originales? Si no, ¿qué tenemos?

Dios

1. ¿Cuál es la naturaleza del Dios cristiano?
2. ¿Es personal el Dios cristiano? ¿Qué significa esto?
3. ¿Qué significa decir que Dios es trino?
4. ¿Cómo difiere la comprensión cristiana de Dios de la del islam, el mormonismo, el hinduismo y otras religiones?
5. ¿Cuáles son algunas de las evidencias de la existencia de Dios?
6. Según la fe cristiana, ¿cuáles son el problema humano y su solución? ¿Cómo difiere esto de otras perspectivas filosóficas o religiosas?

Jesús Cristo

1. ¿Quién fue Jesús de Nazaret? ¿Hay evidencia histórica de su existencia?
2. ¿Qué crees sobre la naturaleza de Jesús?
   a. ¿Era realmente Dios y hombre?
   b. ¿Era Jesús un "pecador"?

c. ¿Debemos adorar a Jesús?
d. ¿Es Jesús el único camino a Dios?

3. ¿Qué crees sobre la muerte de Jesús?
    a. ¿Como pasó?
    b. ¿Cuál fue su propósito?
4. ¿Qué crees acerca de la resurrección corporal de Jesús?
    a. ¿Jesús resucitó de los muertos?
    b. Si es así, ¿cómo es esto posible?

El Espíritu Santo

1. ¿Quién es el Espíritu Santo?
2. ¿Cuál es el papel del Espíritu Santo?
    a. ¿En la vida de los creyentes?
    b. ¿En la vida de los no creyentes?
    c. ¿En el mundo?

Milagros

1. ¿Son posibles los eventos sobrenaturales (milagros)?
2. Si es así, ¿qué hace que sucedan?
3. ¿Jesús hizo milagros?
4. ¿Pueden suceder milagros hoy?

El más allá

1. ¿Es posible que los humanos sobrevivan a la muerte corporal?
2. ¿Cómo describirías los estados finales de los seres humanos?
3. ¿Cómo se llega a disfrutar la presencia de Dios?
4. ¿Qué significa experimentar la ausencia de Dios?

1 J. Gresham Machen, "Cristianismo y cultura", Princeton Theological Review 11 (1913): 7.
2 Ver 2 Cor 4:4.
3 *El léxico griego del Nuevo Testamento,* *accedido en mayo* 2010, http://www.searchgodsword.org/lex/grk/view.cgi?number=3539.
4 Darren C. Marks, "La mente bajo la gracia", Christianity Today, marzo12, 2010, 23.
5 Ver Anne Campbell, "Agresión", en El manual de la psicología evolutiva., ed. David M. Buss (Hoboken, NJ: Wiley, 2005), 628–52.
6 Eleanor E. Maccoby, *Los dos sexos: crecer separados, uniéndose* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 36.
7 Ibid.

8 Louann Brizendine, *El cerebro femenino* (Londres: Bantam Books, 2007), 7.
9 Ver 1 Ped 3:15.
10 C. S. Lewis, por ejemplo, presentó un "argumento del deseo". Ver Clifford Williams, Razones existenciales para creer en Dios: una defensa de los deseos y emociones para la fe. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011), 49.
11 Citado en "La ética de Aristóteles", en la Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009 ed.), Accedido en abril 11, 2010, http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/.
12 Ibid.

Parte 2

LA PREGUNTA DE DIOS

Capitulo 4

OBJECIONES TAN MALAS QUE NO PODÍA HABER HECHO

(o, las 10 peores objeciones del mundo al argumento cosmológico de Kalam)

William Lane Craig

> "En mi opinión, debemos comenzar por distinguir entre lo que siempre es y nunca se convierte de lo que siempre es y nunca es. . . . Todo lo que se convierte o cambia debe hacerlo debido a alguna causa; porque nada puede llegar a ser sin una causa". . . .
>
> "En cuanto al mundo (llámalo así o 'cosmos' o cualquier otro nombre aceptable para él), debemos preguntarle al respecto la pregunta que uno debe comenzar para comenzar sobre cualquier cosa: si siempre ha existido y no tuvo principio, o si ha surgido y comenzó desde algún principio. La respuesta es que ha surgido. . . . Y lo que surge o los cambios deben hacerlo, dijimos, debido a alguna causa." (Plato, *Timaeus* 27–28)

Introducción

En mi trabajo publicado sobre el argumento cosmológico de Kalam, siempre trato de anticipar y responder a las objeciones que puedan surgir contra el argumento, para que los lectores puedan estar preparados para tratar con ellos en caso de que alguien los mencione en una conversación.[1] Pensé que había tratado virtualmente todas las objeciones que los críticos podrían plantear y que cualquier debate adicional sería sobre la adecuación de mis respuestas.

¡Ay, sin embargo, descubrí que no he tenido éxito en cubrir las bases! De lo que me he dado cuenta es que algunas objeciones son tan malas, de hecho tan extravagantes, que nunca podría haberlas anticipado. Estas críticas no se encuentran en publicaciones académicas. En cambio, se presentan en críticas

populares del argumento en Internet y YouTube. Hasta ahora, me he centrado en las críticas académicas del argumento y simplemente ignoré esas críticas populares porque estaban tan equivocadas que no parecía tener sentido responderlas. Pero ahora he optado por aprovechar esta oportunidad para abordar lo peor de ellos.

Ahora podría estar pensando, si estas objeciones son realmente tan malas, ¿por qué perder el tiempo respondiendo a ellas? Bueno, hay varias razones para hacerlo.

Primero, estas objeciones son generalizadas e influyentes. Los sitios web infieles y YouTube están repletos de estas críticas. Llegan a miles de personas y muchos lo promocionan con confianza como entregando refutaciones aplastantes del argumento cosmológico kalam.

En segundo lugar, el laico promedio, que no está entrenado en lógica y filosofía, puede no saber cómo responder a estas objeciones. Frecuentemente recibo correos electrónicos de los visitantes de nuestro sitio web, www.ReasonableFaith.org, que incluyen un enlace a algún video o sitio web y solicito ayuda para enfrentar estas objeciones. Incapaces de discernir dónde reside la falacia, las personas se encuentran sin palabras cuando confrontan estas objeciones en la conversación e incluso pueden encontrar estas críticas bastante persuasivas.

Finalmente, responder a estas objeciones generalmente produce una idea positiva que es valiosa. Podemos, por ejemplo, aclarar y así llegar a una mejor comprensión de ciertas falacias que se alegan contra el argumento u obtener una visión más profunda de ciertos conceptos cruciales que juegan un papel en el argumento. Por lo tanto, el tiempo necesario para responder a estas objeciones demostrará ser un tiempo bien empleado.

Ahora había pensado organizar las peores objeciones de nuestro mundo en una especie de lista "Top Ten", culminando con lo peor de lo peor de todos los tiempos. Pero el problema es que lo peor de lo peor no es necesariamente lo más entretenido, por lo que nuestra lista alcanzaría una especie de anticlímax. Entonces, en lugar de clasificar las objeciones de esta manera, he decidido organizarlas de acuerdo con los pasos del argumento, agrupando las objeciones a la forma general del argumento, seguidas de las objeciones a cada una de las dos premisas del argumento, respectivamente, y terminando con objeciones a la conclusión del argumento.

Ahora, para aquellos que no están familiarizados con el argumento

cosmológico del kalam, les proporcionaré un breve resumen. El argumento es un silogismo simple:

1. Todo lo que comienza a existir tiene una causa.
2. El universo comenzó a existir.
3. Por lo tanto, el universo tiene una causa.

La segunda premisa crucial está respaldada tanto por argumentos filosóficos contra la infinitud del pasado como por evidencia científica para el comienzo del universo. Al llegar a la conclusión, uno puede hacer un análisis conceptual de las propiedades que debe tener una causa del universo. De este modo, se llega a la conclusión de que existe un Creador del universo sin causa, sin comienzo, sin cambio, sin tiempo, sin espacio, inmaterial, enormemente poderoso y personal. Para los detalles intrigantes, vea los trabajos anteriormente mencionados. Con este resumen del argumento en la mano, ¡vamos a nuestras objeciones!

Objeciones a la forma del argumento

Objeción # 1: Craig dice que él cree en Dios sobre la base del testimonio de autenticación del Espíritu Santo en su corazón, no sobre la base del argumento cosmológico kalam. De hecho, dice que incluso si el argumento fuera refutado, él todavía creería en Dios. Esta es una hipocresía flagrante por parte de Craig.

Respuesta al n. ° 1: El problema con esta objeción es que incluso si fuera un hipócrita, simplemente no existe una relación entre la solidez de un argumento y el estado psicológico de la persona que lo propone. Por lo tanto, el objetor es culpable de presentar un ejemplo de libro de texto de un argumento ad hominem, es decir, tratar de invalidar una posición atacando el carácter de la persona que lo defiende.

Entonces, ¿qué lo convierte en un argumento deductivo sólido? La respuesta es: premisas verdaderas y lógica válida. Un argumento es sólido si las premisas del argumento son verdaderas y la conclusión se deduce de las premisas por las reglas de la lógica. La solidez del argumento cosmológico kalam es, por lo tanto, completamente independiente de mí. El argumento fue, después de todo, defendido por el teólogo musulmán medieval al-Ghazali casi 900 años antes de que yo naciera. Si el argumento es sólido, entonces lo fue. Sonó durante el período Jurásico, antes de que alguien lo propusiera. Mi supuesta hipocresía simplemente no tiene nada que ver con la solidez del argumento.

Ahora, para ser un buen argumento, un argumento debe, sin duda, ser más que un simple sonido. Si las premisas de un argumento son verdaderas, pero no tenemos evidencia de la verdad de esas premisas, entonces el argumento no será bueno. Puede que (sin que lo sepamos) sea sólido, pero en ausencia de evidencia de sus premisas, no convencerá, o al menos no convencerá a nadie. Las premisas deben tener algún tipo de orden epistémica para que un argumento sólido sea bueno. He argumentado que lo que se necesita es que las premisas sean no solo verdaderas sino más plausibles que sus opuestos o negaciones. Si es más plausible que una premisa sea, a la luz de la evidencia, verdadera más que falsa, entonces deberíamos creer la premisa.[2]

Ahora la plausibilidad es, hasta cierto punto, pariente-persona. Algunas personas pueden encontrar una premisa más plausible que su opuesto, mientras que otras no. En ese sentido, la bondad de un argumento no es totalmente independiente de los estados psicológicos de las personas. En el caso del argumento cosmológico kalam, encuentro las premisas más plausibles que sus opuestos, y por eso estoy convencido de que es un buen argumento.

Simplemente no considero el argumento como la base de mi creencia en Dios. He sido bastante sincero al respecto. Mi creencia en Dios es una creencia propiamente básica basada en el testimonio interno del Espíritu Santo de Dios. Es extraño que, en lugar de ser elogiado por mi sinceridad, me acusen de hipocresía.

En otro lugar he defendido la base básica de la creencia en Dios sobre la base del testimonio del Espíritu.,[3] Pero eso es bastante innecesario aquí. Porque incluso si estuviera completamente equivocado acerca de eso, no tendría ninguna relación con el valor del argumento cosmológico *kalam*. Para ilustrar, supongamos que creo que Abraham Lincoln fue uno de los más grandes presidentes estadounidenses, y para convencerlo de esto, le presento el testimonio de historiadores expertos junto con una descripción detallada de los increíbles logros de Lincoln. Pero supongamos que la verdadera razón por la que creo que Lincoln fue tan genial es que tenía barba y, una vez que me había barbudo a mí mismo, tengo prejuicios a favor de los presidentes barbudos. Obviamente, mi prejuicio personal no afectaría en absoluto el valor de la evidencia de la grandeza de Lincoln.

De manera similar, cualquiera sea la razón que pueda tener personalmente para creer en Dios, ya sea el testimonio del Espíritu Santo o el argumento

ontológico o el argumento teleológico o la revelación divina, o lo que sea, eso simplemente no tiene relación con la solidez o el valor del kalam cosmológico. argumento. Al escéptico puede no gustarle que tome la creencia en Dios como propiamente básica, pero eso no es una crítica del argumento cosmológico kalam. Eso es, en el mejor de los casos, un rechazo del fundamento adecuado de la creencia en Dios, que no tiene relación con el valor del argumento *kalam*.

Objeción # 2: El argumento cosmológico del kalam es una petición de preguntas. Porque la verdad de la primera premisa presupone la verdad de la conclusión. Por lo tanto, el argumento es un ejemplo de razonamiento en un círculo.

Respuesta al # 2: Todo lo que el objetor ha hecho es describir la naturaleza de un argumento deductivo. En un argumento deductivo, la conclusión está implícita en las premisas, esperando ser derivada por las reglas de inferencia lógica. Una ilustración clásica de un argumento deductivo es:

1. Todos los hombres son mortales.
2. Sócrates es un hombre.
3. Por lo tanto, Sócrates es mortal.

Este argumento tiene la misma forma que el argumento cosmológico *kalam*. La regla lógica que rige esta forma se llama *modus ponens*. Simbólicamente

$p \supset q$

p

———

$\therefore q$

Es una de las formas de argumento lógicamente válidas más básicas. Increíblemente, ¡incluso he visto afirmaciones de críticos de Internet de que el argumento clásico anterior también es cuestionar!

Esto plantea la cuestión de lo que significa que un argumento sea un cuestionamiento. Técnicamente, los argumentos no plantean la pregunta; la gente hace. Uno es culpable de plantear la pregunta si la única razón para creer en una premisa es que ya cree en la conclusión. Por ejemplo, suponga que presentara el siguiente argumento para la existencia de Dios:

1. O Dios existe o la luna está hecha de queso verde.

2. La luna no está hecha de queso verde.
3. Por lo tanto, Dios existe.

Este es un argumento sólido para la existencia de Dios: sus premisas son verdaderas, y la conclusión se deduce de las premisas por las reglas de la lógica (específicamente, silogismo disyuntivo). Sin embargo, el argumento no es bueno porque la única razón para creer que la primera premisa es cierta es que usted ya cree que Dios existe (una disyunción es verdadera si uno de los disyuntos es verdadero). ¡Pero esa es la conclusión del argumento! Por lo tanto, al presentar este argumento, está razonando en un círculo o planteando la pregunta. La única razón por la que crees (1) es porque crees (3).

Ahora, ni el argumento a favor de la mortalidad de Sócrates ni el argumento de Kalam es así. En cada caso se dan razones para creer la primera premisa que son bastante independientes de la conclusión del argumento. La evidencia biológica y médica se puede reunir en nombre de la premisa de que todos los hombres son mortales, y he presentado argumentos (para ser revisados en breve) sobre la verdad de la premisa de que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Por lo tanto, no he rogado la pregunta. El objetor ha cometido el error elemental de confundir un argumento deductivo con un argumento de mendicidad.

Objeción # 3: El argumento comete la falacia de equívoco. En la primera premisa "causa" significa "causa material", mientras que en la conclusión no lo hace.

Respuesta al # 3: esta objeción plantea la cuestión de qué es cometer la falacia de equivocación. Esta falacia es usar una palabra en el mismo contexto para significar dos cosas diferentes. Por ejemplo, supongamos que alguien razona:

1. Sócrates era griego.
2. El griego es un idioma.
3. Por lo tanto, Sócrates es un idioma.

La conclusión desfavorable resulta de equivocarse sobre el significado de "griego", usándolo primero para denotar una etnia o nacionalidad y luego un idioma.

Al formular el argumento cosmológico kalam, pretendía hablar de lo que

Aristóteles llamó causas eficientes. Aristóteles distinguió entre causas eficientes y causas materiales. Una causa eficiente es lo que produce un efecto en el ser, mientras que una causa material es el material del que está hecha una cosa. Por ejemplo, Miguel Ángel fue la causa eficiente de la estatua de David, y la causa material de David fue el bloque de mármol que esculpió Miguel Ángel. Mi afirmación fue que todo lo que comienza a existir tiene una causa eficiente y, por lo tanto, el universo, después de haber comenzado a existir, debe tener una causa eficiente. El cargo de equivocación se evapora inmediatamente.

Estas tres primeras objeciones al argumento cosmológico del kalam, aunque no son muy brillantes, se encuentran entre las peores objeciones. Sin cuestionar la verdad de ninguna de sus premisas, atacan lo que es un argumento lógicamente impecable.

Objeciones a la Primera Premisa

Objeción # 4: La primera premisa se basa en la falacia de la composición. Se deduce falazmente que debido a que todo en el universo tiene una causa, por lo tanto, todo el universo tiene una causa.

Respuesta al # 4: Para comprender esta objeción, debemos comprender la falacia de la composición. Esta es la falacia de razonar que debido a que cada parte de una cosa tiene cierta propiedad, por lo tanto, toda la cosa tiene esa misma propiedad. Si bien las totalidades a veces poseen las propiedades de sus partes (una cerca, cada tabla de la cual es verde, también es verde), este no es siempre el caso. Por ejemplo, cada pequeña parte de un elefante puede ser liviana, pero eso no implica que todo el elefante sea liviano.

Ahora nunca he argumentado que debido a que cada parte del universo tiene una causa, por lo tanto, todo el universo tiene una causa. Eso sería manifiestamente falaz. Las razones que he ofrecido para pensar que todo lo que comienza a existir tiene una causa son las siguientes:

> 1. *Algo no puede venir de la nada*. Afirmar que algo puede surgir de la nada es peor que la magia. Cuando un mago saca un conejo de un sombrero, ¡al menos tienes al mago, sin mencionar el sombrero! Pero si niegas la premisa 1, debes pensar que todo el universo apareció en algún momento en el pasado sin razón alguna. Pero nadie cree sinceramente que las cosas, digamos, un caballo o un pueblo esquimal, puedan aparecer sin una causa.

2. *Si algo puede surgir de la nada, entonces se vuelve inexplicable por qué nada o todo no surge de la nada*. Piénselo: ¿por qué las bicicletas, Beethoven y la cerveza de raíz no surgen de la nada? ¿Por qué solo los universos pueden surgir de la nada? ¿Qué hace que la nada sea tan discriminatoria? No puede haber nada sobre la nada que favorezca a los universos, ya que la nada no tiene ninguna propiedad. ¡Nada puede restringir la nada, ya que no hay nada que restringir!

3. *La experiencia común y la evidencia científica confirman la verdad de la premisa* 1. La premisa 1 se verifica constantemente y nunca se falsifica. Es difícil entender cómo cualquier ateo comprometido con la ciencia moderna podría negar que la premisa 1 es más verosímil que falsa a la luz de la evidencia.[4]

Tenga en cuenta que la tercera razón es una apelación al razonamiento inductivo, no al razonamiento de la composición. Está dibujando una inferencia inductiva sobre todos los miembros de una clase de cosas basada en una muestra de la clase. El razonamiento inductivo subyace a toda la ciencia y no debe confundirse con el razonamiento por composición.

Entonces, esta objeción está dirigida a un hombre de paja de la propia construcción del objetor.

Objeción # 5: Si el universo comenzó a existir, entonces debe haber venido de la nada. Eso es bastante plausible, ya que no hay restricciones para nada, por lo que nada puede hacer nada, incluida la producción del universo.

Respuesta al # 5: Este objetor parece estar irremediablemente confundido sobre el uso de la palabra "nada". Cuando se dice correctamente que nada precedió al universo, uno no quiere decir que algo lo precedió, y no fue nada. Queremos decir que no fue precedido por nada. Reificar los términos negativos ha sido el blanco de bromas tan antiguas como la historia de Homero sobre el Cíclope y Odiseo. Imagine el siguiente diálogo entre dos personas discutiendo la Segunda Guerra Mundial:

"Nada detuvo el avance alemán de barrer Bélgica."

"Oh eso es bueno. Me alegra que hayan sido detenidos."

"¡Pero no fueron detenidos!"

"Pero dijiste que nada los detuvo."

"Eso es correcto."

"Entonces fueron detenidos."
"No, nada los detuvo."
"Eso es lo que dije. Fueron detenidos, y no fue nada lo que los detuvo."
"No, no, quise decir que nada los detuvo."
"Bueno, ¿por qué no lo dijiste en primer lugar?"

El objetor, al pensar que nada produjo el universo, parece ser culpable del mismo tipo de error. La nada no tiene propiedades, no tiene poderes; Ni siquiera es nada. Por lo tanto, es totalmente erróneo decir que produjo el universo.

Decir que el universo fue causado por nada es decir que el universo no tuvo causa; No fue causado por nada. Eso es metafísicamente absurdo. De la nada, nada viene. Como lo ilustra el epigrama de Platón al comienzo de este ensayo, el principio causal, que es la primera premisa del argumento cosmológico kalam, es una de las verdades más antiguas y ampliamente reconocidas de la metafísica.

Objeciones a la Segunda Premisa

Objeción # 6: ¡Nada comienza a existir! Porque el material en que consiste algo lo precede. Por lo tanto, no es cierto que el universo comenzó a existir.

Respuesta al # 6: Creo que esta es mi mala objeción favorita, ya que la afirmación de que nada comienza a existir es tan evidentemente ridícula. ¿Existí antes de ser concebido? Si es así, ¿dónde estaba? ¿Qué estaba haciendo durante el período Jurásico? ¿Ha existido siempre el World Trade Center? ¿Cómo es que los nativos americanos nunca lo notaron?

Esta objeción obviamente confunde una cosa con el asunto o materia de la cual está hecha la cosa. El hecho de que las cosas de las que se hizo algo siempre haya existido no implica que la cosa misma haya existido siempre.

El objetor podría salvarse de la vergüenza de tener que decir que siempre ha existido adoptando el nihilismo meramente teológico, la doctrina de que no hay objetos compuestos. Desde este punto de vista, todo lo que existe son las partículas fundamentales que se pueden organizar de diferentes maneras. De acuerdo con este punto de vista, literalmente no hay sillas, mesas, caballos, personas o palmeras. Solo hay partículas fundamentales, que pueden organizarse en función de la silla o la mesa o las personas, etc. La razón por la cual las sillas y otras cosas nunca comienzan a existir no es que siempre hayan existido, sino que nunca existen. Simplemente no hay tales cosas.

Desafortunadamente para nuestro desafortunado objetor, en este caso la cura es peor que la enfermedad. Por ahora, el objetor tiene que decir que la razón por la que nunca comenzó a existir no es que siempre haya existido, ¡sino que él mismo no existe en absoluto! (Eso podría dejarnos preguntándonos por qué deberíamos molestarnos en responderle, ya que no hay nadie a quien podamos responder. De hecho, desde este punto de vista, nadie ha planteado nunca la presente objeción; entonces, ¿por qué responder a ella, ya que no se ha sostenido? por alguien?)

En cualquier caso, es absurdo negar la propia existencia. Recuerdo la historia del estudiante de filosofía de primer año que había estado leyendo Descartes. Irrumpió en la oficina de su profesor una mañana temprano, con los ojos nublados, sin afeitar, obviamente había estado despierto toda la noche. "Profesor, tiene que decirme", imploró. "¿Existo?" El profesor lo miró un momento y luego dijo: "¿Quién quiere saber?" Si resistir el argumento cosmológico del kalam requiere que niegues tu propia existencia, entonces el costo es demasiado alto.

En cualquier caso, todas estas maquinaciones mentales no sirven de nada, ya que simplemente podemos reformular el argumento cosmológico kalam para cumplir con los escrúpulos del nihilista meraologista:

> 1´. Si las partículas fundamentales dispuestas en el universo comenzaron a existir, tienen una causa.
>
> 2´. Las partículas fundamentales dispuestas en el universo comenzaron a existir.
>
> 3´. Por lo tanto, las partículas fundamentales dispuestas en el universo tienen una causa.

Y ahora estamos de vuelta a donde estábamos antes.

El punto serio de esta objeción confusa, creo, es su presuposición de que todo lo que comienza a existir tiene una causa material. Pero esa afirmación es irrelevante para la verdad de las dos premisas del argumento cosmológico kalam y requiere prueba en cualquier caso. Es cierto que, según nuestra experiencia, las cosas materiales no comienzan a existir sin causas materiales, de modo que tenemos el mismo tipo de evidencia inductiva en nombre de la causalidad material que tenemos para la causalidad eficiente. Pero si tenemos buenos argumentos y evidencia de que el reino material tuvo un comienzo absoluto precedido por nada, esto puede anular la evidencia inductiva. Creo que lo que no podemos decir razonablemente es que el universo surgió sin una causa eficiente

o material, ya que el ser no proviene del no ser. Pero no hay ningún tipo de absurdo metafísico involucrado en que algo tenga una causa eficiente pero no una causa material.

Objeción # 7: El argumento se equivoca sobre "comienza a existir". En (1) significa comenzar "desde un estado material anterior", pero en (2) significa "no desde un estado material".

Respuesta al # 7: Para vencer la alegación de equivocación, todo lo que hay que hacer es proporcionar un significado unívoco para la frase en ambos casos. Eso es fácil de hacer. Por "comienza a existir" quiero decir "surge". Todo lo que surge tiene una causa, y el universo nació. No hay dudas aquí!

Si queremos, podemos ir más allá y proporcionar un análisis de lo que significa comenzar a existir. Aquí hay uno de esos análisis:

> *x* comienza a existir si y solo si *x* existe en algún momento *t* y no hay tiempo *t* * antes de *t* en el que *x* existe.

Este análisis es adecuado para todos los fines prácticos. Permitiría que incluso el tiempo mismo comenzara a existir. Sería problemático solo en caso de que alguien piense que Dios no tiene tiempo sin creación y entra en el tiempo en el primer momento de la creación. En tal caso, Dios existiría en un primer momento t_0 y no habría tiempo $t^* < t_0$ en que Dios existió. De nuestro análisis se deduciría que Dios comenzó a existir en t_0, lo cual es equivocado, ya que Dios no nació en t_0. Afortunadamente, este problema se soluciona fácilmente modificando nuestro análisis:

> *x* comienza a existir si y solo si x existe en algún momento *t* y no hay tiempo *t** antes de t en el cual *x* existe y no hay estado de cosas en el mundo real en el que *x* existe sin tiempo.

Así modificado, el análisis no implica que Dios comenzó a existir en el primer momento si entra en el tiempo desde un estado de atemporalidad en el momento de la creación.

En resumen, las objeciones a la segunda premisa son tan malas como las objeciones a la primera. La segunda premisa es ciertamente controvertida y abierta a debate, pero no por las razones alegadas aquí.

Objeciones a la Conclusión del Argumento

Objeción # 8: El argumento es lógicamente autocontradictorio. Porque dice que todo tiene una causa pero concluye que hay una primera causa no causada.

Respuesta al #8: Hombre, ¿cómo piensan las personas estas cosas? La premisa 1 establece que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Algo no puede surgir sin una causa. Esta premisa no requiere que algo que es eterno y que nunca tuvo un comienzo tenga una causa (piense nuevamente en la distinción de Platón entre lo que siempre es y lo que surge). El objetor no ha estado atento a la formulación de la primera premisa.

Tenga en cuenta que esto no es una súplica especial para Dios. El ateo típicamente ha dicho que el universo mismo es eterno y sin causa. La materia y la energía han existido desde la eternidad pasada y, por lo tanto, no tienen causa de su existencia. El problema es que esa suposición se ha vuelto dudosa a la luz de los fuertes argumentos en apoyo de la premisa 2 de que el universo comenzó a existir.

Objeción # 9: La causa mencionada en la conclusión del argumento no es diferente de nada. Porque la atemporalidad, la inmutabilidad, la falta de espacio, etc., son todas atribuciones puramente negativas que también son ciertas de la nada. Por lo tanto, el argumento bien podría tomarse para demostrar que el universo nació de la nada.

Respuesta al # 9: Tienes que estar bromeando. El argumento concluye con una causa del universo. Esa es una afirmación existencial positiva: hay una causa del universo. Decir que el universo no fue causado por nada, por el contrario, es afirmar que no fue causado por nada, o en otras palabras, el universo no está causado, lo cual es todo lo contrario de la conclusión del argumento.

Además, la conclusión del argumento también implica la atribución de un increíble poder causal a esta entidad que creó el universo sin ningún tipo de causa material. Por lo tanto, es completamente diferente de la nada, que no tiene realidad, propiedades ni poderes causales.

Finalmente, la atribución de predicados negativos como la atemporalidad, la inmutabilidad, la falta de espacio, etc. a esta entidad es enormemente informativa y metafísicamente significativa. De su atemporalidad e inmaterialidad podemos deducir su personalidad, como he argumentado en otra parte.[5] Esta es una propiedad positiva de gran importancia y completamente diferente a la nada.

Objeción # 10: Nuestra décima y última mala objeción es cortesía de ese enfant terrible del Nuevo Ateísmo, Richard Dawkins. No cuestiona ninguna de las premisas del argumento cosmológico kalam. En cambio, solo se queja de la conclusión del argumento:

> Incluso si permitimos el dudoso lujo de conjurar arbitrariamente un terminador a una regresión infinita y darle un nombre, no hay absolutamente ninguna razón para dotar a ese terminador con ninguna de las propiedades normalmente atribuidas a Dios: omnipotencia, omnisciencia, bondad, creatividad de diseño, por no hablar de atributos humanos tales como escuchar oraciones, perdonar pecados y leer pensamientos más íntimos.[6]

Respuesta al # 10. Aparte de la excavación de apertura,[7] Esta es una declaración increíblemente concesionaria. Dawkins no niega que el argumento demuestre con éxito la existencia de un Creador personal del universo sin causa, sin principio, inmutable, inmaterial, sin tiempo, sin espacio e inimaginablemente poderoso. Simplemente se queja de que no se ha demostrado que esta causa sea omnipotente, omnisciente, buena, creativa de diseño, escuchando oraciones, perdonando pecados y leyendo pensamientos más íntimos. ¿Y qué? El argumento no aspira a probar tales cosas. Sería una forma extraña de ateísmo, de hecho, uno que no vale la pena nombrar, que admitiera que existe un Creador personal del universo sin causa, sin comienzo, sin cambio, inmaterial, sin tiempo, sin espacio e inimaginablemente poderoso, que puede, para todos sabemos, también poseemos las propiedades adicionales enumeradas por Dawkins! No necesitamos llamar al Creador personal del universo "Dios" si Dawkins considera que esto es inútil o engañoso, pero el punto sigue siendo que debe existir un ser como el descrito anteriormente.[8]

Conclusión

Así que ahí los tienes: ¡los 10 peores de todos los tiempos del mundo! Estos representan el nivel de discurso que impregna Internet y YouTube. Puedes ver lo inútiles que son. Espero que no sientas que he perdido tu tiempo. Espero que al discutir estas malas objeciones que obtuviste, comprendas mejor el tipo de falacias alegadas contra el argumento junto con una idea más profunda del

argumento mismo.

1 Ver, e.g., William Lane Craig, En guardia: defendiendo su fe con razón y precisión (Colorado Springs: David C. Cook, 2010), 73-104; e idem, fe razonable, 3rd ed. rev. (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 111–56.

2 Confío en que esto aclare el gran malentendido propagado en un video de YouTube que cuando digo que las premisas de un buen argumento deben ser más verosímiles que sus negaciones, estoy postulando una gama de valores de verdad adicionales entre verdadero y falso. No, presumo el Principio clásico de bivalencia, según el cual solo hay dos valores de verdad, Verdadero y Falso. Hay diferentes grados de plausibilidad, no de verdad, dadas las diversas cantidades de evidencia en apoyo de las premisas de uno. La pregunta que debemos hacernos es: ¿cuál es más plausible, que la premisa es verdadera o que es falsa? Observe también que, en un argumento deductivo válido como el argumento cosmológico kalam, si las premisas son verdaderas, entonces se sigue necesariamente que la conclusión es verdadera, punto. Es lógicamente falaz multiplicar las probabilidades de las premisas para tratar de calcular la probabilidad de la conclusión. En un argumento deductivo sólido, lo máximo que podemos decir acerca de la probabilidad de la conclusión del argumento es que no puede ser menor que un límite inferior, pero podría ser tan alto como el 100 por ciento. El chico que publicó estas críticas en YouTube, si continúa su estudio de filosofía, algún día mirará hacia atrás en este presumido video con verdadera vergüenza.

3 Craig, fe razonable, 43–51.

4 Craig, en guardia, 78.

5 Craig, en guardia, 99–100; y fe razonable, 152–54.

6 Richard Dawkins, El engaño de Dios (New York: Houghton-Mifflin, 2006), 77.

7 El proponente del argumento no evoca arbitrariamente un terminador de la regresión infinita y le da un nombre. Más bien, presenta argumentos filosóficos y científicos que la regresión debe terminar en un primer miembro, argumentos que Dawkins no discute.

8 Esto también sirve para responder lo que seguramente es una de las réplicas más ridículas del argumento que he escuchado: "¿No podrías haber reemplazado la palabra 'dios' por 'pie grande' o 'unicornio'?" Hmmm, veamos. . . . Bigfoot es una criatura que vive en algún lugar del estado de Washington, ¿verdad? Entonces, ¿realmente crees que alguien que vive en el estado de Washington es el Creador intemporal y sin espacio del Big Bang?

Capitulo 5

THE SILENCIO DE DIOS

Gary R. Habermas

EL tema más amplio de la duda religiosa ha cobrado vida propia en los últimos años. Cuando escribí dos libros sobre el tema en la década de 1990,[1] hubo relativamente poco material publicado sobre el tema, la mayoría de los cuales fue escrito popularmente.[2] Sin embargo, durante la última década, parece que se han publicado más libros que en las dos décadas anteriores combinadas. Además, los libros más recientes incluyen algunos títulos académicos y populares.[3]

Quizás el tema más común y desconcertante de los últimos tiempos tiene que ver con la aparente ausencia de Dios, ya sea en el universo como un todo o en la vida cotidiana, incluidos algunos matices cuidadosos. Por ejemplo, el aspecto de la ocultación de Dios ha adquirido aspectos mucho más sofisticados de naturaleza filosófica o teológica.[4] A menudo más doloroso en la vida cotidiana, las preguntas más personales, prácticas y existenciales tienen que ver con la percepción del creyente del silencio divino: que Dios la está ignorando o incluso abandonando.

Es este último tema, el de la percepción personal del silencio insoportable e incluso la deserción de Dios, lo que nos interesa principalmente en este ensayo. Por ejemplo, parece ser una opinión común entre algunos creyentes que Dios ya no actúa sobrenaturalmente en nuestro mundo actual. Esto puede causar un enigma entre lo que representa la Escritura en comparación con lo que los cristianos ven a su alrededor en el mundo de hoy. Además, puede parecer que numerosas promesas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento retratan una visión de Dios que es muy diferente de lo que los cristianos parecen experimentar en sus propias vidas. Estas promesas representan a Dios como presente en la vida diaria, satisfaciendo las necesidades de sus seguidores, velando por ellos, sanando sus heridas, librándolos de las calamidades y consolándolos durante sus momentos de necesidad.

Además, más allá de las promesas mismas, el sentido que muchos tienen es que los eventos reales, especialmente en el Nuevo Testamento, retratan a Dios como prácticamente siempre presente, satisfaciendo las necesidades diarias de los creyentes. La imagen general de las Escrituras es una de la participación e interacción de Dios con Sus hijos, mientras que los cristianos de hoy a menudo reconocen, a veces solo en privado, que esto está lejos de igualar su experiencia privada. Quizás el profundo sufrimiento del mismo Jesús también proporciona algunas ideas aquí.

La brevedad de este ensayo requiere absolutamente que tengamos que avanzar rápidamente a través de estas áreas, con la esperanza de que responder al quid de cada tema sea más útil que una mirada en profundidad a un solo subtema. En consecuencia, nos enfocaremos principalmente en cuatro preguntas clave: (1) ¿Una visión general del tema indica que Dios todavía actúa sobrenaturalmente en el mundo de hoy? (2) ¿El tenor general de las promesas bíblicas presenta una visión de Dios que está en desacuerdo con la experiencia cristiana actual? (3) ¿Nos dicen los eventos del Nuevo Testamento que Dios realmente se comportó de manera diferente que con los creyentes de hoy? (4) ¿El propio sufrimiento de Jesús arroja alguna luz sobre estos temas?

¿Está Dios activo en el mundo de hoy?

Desafortunadamente, esta es el área principal donde debo limitar la discusión a la menor cantidad de detalles.[5] Comenzaré declarando mi convicción de que Dios no solo es muy activo en el mundo de hoy, sino que incluso podría estar involucrado con más frecuencia que nunca. Como los que dudan a menudo informan dos aspectos importantes aquí, me limitaré a algunos comentarios sobre cada uno. Algunos se preguntan si Dios todavía realiza hazañas sobrenaturales en el mundo de hoy. Aunque quizás todavía esté interesado en este tema, otros están más preocupados por descifrar si Dios está tratando con ellos a nivel personal, si esta participación tiende o no a ser de naturaleza milagrosa. Los primeros tienden a estar más interesados en las evidencias de hoy en día, mientras que los segundos a menudo sufren de incertidumbre sobre si tienen una relación personal con Dios.

Un indicador potencial de la actividad de Dios es la probabilidad de curación divina. A lo largo de los años, he recopilado varios casos especiales de curaciones espontáneas en presencia de la oración, que se manifestaron de

inmediato o se descubrieron solo unas horas después. Ya sea que se trate de esclerosis múltiple o tumores cancerosos previamente confirmados que desaparecieron casi de inmediato o que no contienen absolutamente ninguna célula cancerosa, al contrario de las biopsias anteriores, estas situaciones deben tomarse en serio.[6]

Otro ejemplo es el de la oración contestada, donde los resultados se obtuvieron de un diario personal o de experimentos doble ciego seleccionados publicados en revistas médicas. En los últimos casos, se concluyó que los resultados favorecían los resultados médicos de la oración.[7]

Dos avenidas más son avistamientos de seres angelicales, criaturas aparentemente demoníacas o exorcismos. Increíblemente, varias de las cuentas incluyen consideraciones probatorias.[8]

Quizás ninguna área de hallazgos sobrenaturales es más evidente que los relatos de experiencias cercanas a la muerte. Literalmente, en docenas de casos, los pacientes informan haber sido testigos de sucesos incluso a distancia, incluso cuando están cerca de la muerte, tal vez incluso sin actividad cardíaca o cerebral. Muchos han concluido que esta es una fuerte evidencia de la existencia de algún tipo de vida después de la muerte.[9]

Por último, han surgido docenas de informes donde ocurren circunstancias aparentemente milagrosas, que sirven para vincular a un pueblo indígena que, según los informes, estaba buscando un mensaje de Dios con los misioneros. Muchas de estas cuentas han sido recopiladas.[10]

Sin embargo, otros escépticos están más preocupados de que Dios se relacione con ellos de una manera altamente personal, ya sea que las experiencias sean sobrenaturales o no. Estos están más interesados en un toque personal, lo que indica que son hijos de Dios. Aquí simplemente enumeraré una serie de experiencias que, según las Escrituras, son el tipo de cosas que debemos esperar, y que los cristianos informan regularmente.

Por ejemplo, la noción de alegría de C. S. Lewis es experimentada por creyentes y no creyentes por igual. Aunque es muy difícil de definir, generalmente resulta de una experiencia cautivadora de música, naturaleza u otro entorno inspirador, lo que resulta en un profundo anhelo o anhelo. Dura solo un momento y a menudo se experimenta como un "ajuste" celestial del corazón, que nos recuerda la eternidad (Ec. 3:11).[11]

También hay muchos ejemplos de otros contactos divinos de naturaleza altamente personal. Estos incluyen la convicción personal del pecado (1 Juan 3: 4–10,21), la administración de la corrección individual como una indicación de la filiación de uno (Heb 12: 5–6,10–13; cf. Jas 1: 2–4), la impartición de dones espirituales específicamente a cada persona (1 Cor 12: 4–11,27), y el testimonio interno del Espíritu Santo como una indicación de la presencia de Dios en nuestras vidas (Rom 8:16; 1 Juan 3: 24; 4:13). Aún otras indicaciones pueden consistir en experiencias personalizadas como las que ocurren en la adoración, convicciones específicas o indicaciones de la voluntad de Dios.

Los creyentes a menudo parecen pasar por alto estos eventos frecuentes, tal vez incluso diarios. Anotarlos en un diario sería muy útil para nuestra futura referencia. Esta es una forma muy efectiva de recordarnos lo que Dios ya ha hecho en nuestras vidas, ayudando a evitar la tentación, como los niños, de responder con tanta frecuencia: "Nunca haces nada conmigo". Este es el punto planteado en muchos de estos pasajes de la Escritura: debemos tener en cuenta estas señales de que Dios realmente está trabajando en nuestras vidas. Nunca debemos perder de vista el reconocimiento de que cada elemento aquí también es bastante personal; es solo para nosotros.

Si estamos en lo correcto, entonces los cristianos tienen muchos indicios de que Dios está vivo y bien tanto en el mundo de hoy como en sus propias vidas. Para aquellos que prefieren pistas sobrenaturales, hay disponibles varias variedades y ejemplos de cada una. Los toques personales ocurren con mucha más frecuencia, aunque los creyentes parecen ignorarlos con mayor frecuencia. Por lo tanto, debemos reconocer personalmente y poner en el contexto apropiado el reconocimiento regular de la actividad de Dios en el mundo de hoy. Pero es un error decir que Dios está en silencio, lejos de eso. Sin duda, los creyentes a menudo desean que Dios se comunique con ellos más a menudo, o de una manera diferente, pero debemos recordarnos que Él a menudo actúa y habla.

¿Qué Pasa con Nuestras Promesas Bíblicas Favoritas?

Nuestra consideración inicial es que Dios está lejos de ser silencioso pero interactúa a menudo, tanto en eventos como en personas. Esta es una conclusión absolutamente crucial, ya que subraya todo lo demás sobre este tema y proporciona una base desde la cual podemos avanzar.

Otra pregunta popular se refiere a las muchas promesas contenidas en toda la

Escritura. ¿No deberíamos esperar una participación aún mayor de lo que vemos?[12] Después de todo, una gran cantidad de textos, dirigidos tanto al pueblo de Dios en el Antiguo Testamento 13 como a los cristianos en el Nuevo Testamento,[14] parece prometer una gran variedad de bendiciones, como sanidad, salud general, la dirección de Dios y otros tipos de oraciones contestadas. Una cosa que puede exacerbar el problema aquí, por difícil que parezca, es que este es el tipo de textos que memorizamos y reclamamos regularmente. Qué podría estar mal con eso? Se encuentran en la Palabra de Dios, ¿verdad?

Quizás la cuestión clave aquí es que hay otro lado de la pregunta que parece aún más común en las Escrituras. Es decir, parece haber muchos más textos que reconocen de manera directa que el pueblo de Dios ha tenido y continuará experimentando todo tipo de problemas en sus vidas. A menudo, estas situaciones parecen seguir y seguir, sin resolución.[15] Curiosamente para nuestros propósitos, nuestro problema del silencio de Dios también se planteó con frecuencia en las Escrituras, junto con otras ocasiones en las que la respuesta de Dios no era lo que la persona deseaba.[16] ¡Estas situaciones no son simplemente desarrollos recientes!

Esto parece colocarnos directamente en un enigma. ¿Cómo respondemos al contraste entre los textos de las Escrituras que parecen, al menos en la superficie, contener miles de promesas maravillosas y la realidad absoluta de nuestra difícil existencia humana? Exploraremos muy brevemente algunas posibles respuestas.

Inicialmente, varias soluciones sugeridas simplemente no funcionarán. Por ejemplo, no ayuda decir que diferentes escritores brindan ideas variadas, incluso contradictorias, sobre estos temas, y algunos apoyan una opinión y otros argumentan lo contrario. El problema aquí es que los mismos escritores, como David, Isaías o Pablo, informan regularmente tanto las promesas como los problemas. Además, no se contradicen cuando estos comentarios se hacen a menudo en el mismo contexto; ¡difícilmente podrían haber olvidado lo que acababan de escribir solo brevemente antes! Tampoco ayuda responder que estamos mezclando versículos sobre los judíos con otros textos relacionados con los cristianos. Como indican nuestras listas anteriores, podemos mantener estos textos separados o considerarlos juntos, pero no cambia nada. El mismo tipo de promesas y problemas mixtos permanecen en ambos. Aunque es correcto notar que estamos combinando textos de muy diferentes tipos de literatura, como la

Ley, la poesía, los pasajes didácticos, los mensajes apocalípticos, etc., esto tampoco cambia nada. En cada uno de estos lugares, encontramos una mezcla similar de declaraciones.

¿Qué tipo de soluciones funcionan mejor? Una sugerencia de que no podremos seguir aquí en detalle es que los pasajes de la promesa generalmente se hablan como estímulos generales para el pueblo de Dios, y aunque estas garantías ocurren con bastante frecuencia, no necesariamente se aplican a cada caso individual . Podría agregarse aquí que los escritores bíblicos son muy conscientes de esta diferenciación, lo que explica los muchos contrastes entre las promesas y los problemas en los mismos contextos. Esta parece ser una respuesta adecuada en muchas ocasiones.

Otra sugerencia muy útil es que los creyentes a menudo sacan conclusiones precipitadas. Parece que muchas de las promesas bíblicas no requieren la eliminación de las situaciones problemáticas, sino que hablan de la presencia continua de Dios a través de ellas.

Por ejemplo, Juan 14–16 contiene tres de las promesas más conocidas que los creyentes pueden recibir lo que pidan (14: 13–14; 15: 7; 16:24). Sin embargo, Jesús era muy consciente de que, de hecho, había algunas limitaciones muy serias a lo que sonaban como invitaciones abiertas, ya que en el mismo contexto exacto también hay tres declaraciones de una naturaleza muy diferente, en el sentido de que los creyentes sufrirán e incluso perderán la vida (15:20; 16: 2,33). Podríamos notar que si el sufrimiento e incluso la muerte[17] están exentos de al menos algunas de estas promesas, ¡entonces estas son excepciones realmente importantes!

Al menos es posible que se encuentre una solución en el próximo capítulo, donde Jesús ora para que Su Padre no elimine a Sus seguidores (así como a aquellos que creerán a través de su mensaje — 17: 20) del mundo, pero que Dios los protegería mientras están en el mundo (17:15). En otras palabras, Dios promete estar con los creyentes a lo largo de sus vidas, tanto trayendo bendiciones increíbles como manteniendo sus manos en momentos problemáticos, con frecuencia sin alejarlos de estas últimas situaciones.

Otro factor a considerar es que los tratos de Dios con el Israel nacional del Antiguo Testamento incluyeron promesas de bendiciones materiales o físicas para la obediencia a la ley de Moisés, y desastres, muerte, enfermedad, indigencia, destrucción por desobediencia (Levítico 26; Deuteronomio 27–

28).[18] Ocasionalmente, sin embargo, nos encontramos con personas como Job o salmistas individuales que, a pesar de su dedicación a Dios, enfrentan desafíos difíciles para su fe. En el Nuevo Testamento, el pueblo de Dios, la iglesia interétnica, ya no vive bajo la fuerte conexión entre la piedad y la prosperidad material o circunstancial como indicativo de la bendición del pacto de Dios.

Aunque se hicieron algunas sugerencias a través de alguna posible resolución, debe tenerse en cuenta cuidadosamente que nuestro punto principal aquí no era explicar en última instancia la presencia de declaraciones de promesas y problemas en las Escrituras, a menudo por el mismo autor y en el mismo contexto. Para seguir con el tema de este ensayo, no tenemos que entender exactamente cómo estos pasajes pueden o deben conciliarse. Es suficiente para nuestros propósitos señalar simplemente que la mera presencia de estas maravillosas promesas a lo largo de la Escritura, incluidos nuestros versículos favoritos, está muy lejos de argumentar que, por lo tanto, Dios debería responder a cada una de nuestras peticiones. La razón es que los versos problemáticos son aún más comunes y tienden a anular el argumento de que los textos de promesa explican suficientemente todo el asunto. La siguiente sección confirmará aún más esta conclusión.

¿Qué pasa con los eventos del Nuevo Testamento?

¿Los eventos bíblicos indican que Dios estuvo más activo que hoy en la vida de los creyentes?[19] Nos damos cuenta de que en el Antiguo Testamento, Dios entregó de varias maneras a los creyentes antiguos como Enoc, Noé, Elías y Daniel, junto con otros, sin mencionar el cuidado del pueblo judío en muchas circunstancias. Pero también sabemos que la historia del Antiguo Testamento está llena de mucha guerra, desobediencia y el juicio de Dios. Los gobernantes malvados se opusieron a Dios y a sus profetas, y los judíos fueron llevados al cautiverio más de una vez donde vivían en el exilio, y algunos nunca regresaron a sus hogares. De hecho, Hebreos 11 relata cuántos del pueblo de Dios fueron perseguidos y maltratados. ¡Sin duda muchos cristianos no desearían el regreso de aquellos tiempos!

Sin embargo, en contraste, los creyentes a menudo tienen al menos una vaga noción de que en la iglesia primitiva, Dios casi siempre estuvo allí para los primeros cristianos. Parece que las curaciones y otros milagros ocurrieron con mayor frecuencia, las oraciones fueron respondidas positivamente y la vida en

general fue mucho más satisfactoria porque Dios siempre estuvo cerca. Entonces, cuando discutimos las acciones de Dios en la historia junto con la cuestión del silencio de Dios, estos son los momentos que muchos cristianos pueden desear.

Pero, ¿un estudio detallado del Nuevo Testamento realmente indica la verdad de estas conclusiones? No creo que este fuera el caso; de hecho, no creo que esté cerca de ser correcto. Más bien, tal conclusión implicaría una lectura muy selectiva de las fuentes relevantes. Después de todo, los mismos textos también explican que Juan el Bautista fue encarcelado y luego decapitado (Marcos 6: 16–29). Esteban fue apedreado hasta la muerte (Hechos 7: 54–59). Santiago, el hermano de Juan, fue asesinado (Hechos 12: 1–2). Los propios apóstoles de Jesús fueron encarcelados y golpeados más de una vez (Hechos 4: 1–3; 5: 17–41). Pablo relata sus encarcelamientos, muchas palizas graves, naufragios, junto con ser apedreado y dado por muerto (Hechos 14: 19–20; 2 Cor 11: 23–29). Sobre todo, Jesús mismo ni siquiera escapó de esta brutalidad; de hecho, sus repetidos maltratos fueron seguidos por lo que posiblemente fue la peor muerte de todas.

Además, aunque no se registra en el Nuevo Testamento, los eruditos fechan los martirios de Pablo, Pedro y Santiago, el hermano de Jesús, solo unos años después de estos otros eventos. No mucho después, Jerusalén fue atacada por los romanos durante una larga guerra, durante la cual miles de judíos fueron crucificados. ¿Cuántos cristianos durante este tiempo experimentaron hambruna, otros sufrimientos y quizás incluso crucifixión? Además, la persecución estalló esporádicamente en las siguientes décadas, y más discípulos y otros cristianos fueron hostigados y asesinados.

Detente y piensa en ello. Si hubiéramos vivido durante estos tiempos y hubiéramos quedado atrapados en cualquiera de estas violencias, o simplemente hubiéramos vivido en constante temor por nuestras familias, ¿qué habríamos pensado acerca de Dios? ¿No sería muy probable que planteáramos exactamente las mismas preguntas con respecto a su silencio, o incluso peor? ¿Cuál sería nuestra respuesta si los miembros de la familia hubieran sido crucificados o maltratados seriamente por no creyentes? ¿Qué habríamos pensado acerca de la protección de Dios cuando, uno tras otro, nuestros líderes sufrieron tortura y muerte? Especialmente desde que esto sucedió durante tantos años, ¿algunos se preguntarán si el cristianismo valió la pena?

Mi punto aquí es que, si juzgamos que los "años dorados" de la iglesia fueron

un período de tiempo en el que todo fue maravilloso y Dios siempre actuó de la manera que deseábamos, pero donde ocurrieron pocas o ninguna mala noticia, esto parece estar muy lejos de la realidad. cuadro en el Nuevo Testamento. Pero esto simplemente significa que necesitamos cambiar nuestras concepciones defectuosas. Por supuesto, estaríamos en lo cierto de que este fue un momento muy especial, pero también estaría claro que la iglesia más antigua no experimentó nada parecido a una existencia libre de problemas. Esa adición artificial parece ser un concepto moderno que se ha basado en nuestra noción de la actividad de Dios, aunque parece que nunca ha sido así.

De hecho, ¡la imagen es aún menos rosada que esta! Después de escuchar repetidamente lo que llamamos la cuestión del silencio de Dios, decidí examinar la evidencia del Nuevo Testamento. ¿Quitó Dios regularmente a los creyentes de situaciones peligrosas o dolorosas donde, humanamente hablando, sería muy conveniente? Lo que encontré fue muy sorprendente. En la gran mayoría de estos pasajes, los creyentes rara vez fueron rescatados de situaciones problemáticas antes de que se produjeran resultados negativos. En realidad, tales intervenciones divinas ocurrieron con poca frecuencia.

Como un breve ejemplo de cómo a menudo escogemos y elegimos o inclinamos nuestros textos de otra manera, mientras daba conferencias sobre el tema, una vez me preguntaron si el relato en Hechos 16: 22–34 calificaba como una de las intervenciones de Dios. Después de todo, Paul y Silas fueron encarcelados, pero Dios los liberó por un terremoto y el carcelero y su familia se volvieron al Señor. Pero, ¿cómo podría contar esto como uno de nuestros escenarios de rescate preferidos cuando los dos hombres habían sido golpeados severamente por primera vez (16:23)? Si estuviéramos en su lugar, ¡me imagino pensar antes de que cada latigazo aterrice en que quizás Dios ahora nos rescatará antes del próximo golpe! Entonces, cuando Dios no eligió eximirnos, probablemente habríamos preguntado por qué nunca entregó creyentes, ¡como lo hizo en los tiempos del Antiguo Testamento!

Como último ejemplo, deberíamos volver a echar un vistazo a la vida de Jesús mismo. Seguramente habría merecido ser liberado del sufrimiento más que nadie. Sin embargo, en aquellas situaciones en las que podría haber estado exento, esto casi nunca ocurrió. Es cierto que fue rescatado cuando era un bebé, pero ¿qué pasa con todos los otros jóvenes en Belén que fueron asesinados? Luego hubo eventos como los 40 días de tentación y la muerte de su primo Juan el Bautista y su buen amigo Lázaro. Finalmente, hubo sufrimiento en el jardín de

Getsemaní, seguido de sus severas palizas y luego su crucifixión. Como diríamos hoy, ¡Jesús nunca tuvo un descanso!

El caso de Jesús es tan notable que será tratado más adelante en la siguiente sección. Por ahora, simplemente notaremos que los escritos reales del Nuevo Testamento de ninguna manera respaldan el caso de que Dios siempre, casi siempre, o incluso usualmente eliminaba a los creyentes del Nuevo Testamento antes de que ocurrieran situaciones difíciles o dolorosas. En realidad, una y otra vez, encontramos lo contrario: los rescates divinos fueron sorprendentemente raros.

Nuestro mejor ejemplo: el sufrimiento de Jesús

Cuando se trata de contemplar el silencio de Dios, hay varias ideas increíbles que se pueden obtener al meditar en los sufrimientos de Jesús. Este es especialmente el caso ya que existe una conexión entre sus aflicciones y las nuestras. Él es nuestro ejemplo (Hebreos 4:15). Debemos caminar en sus pasos, incluso en nuestro sufrimiento (1 Pedro 2: 20b – 21). ¡Pablo anhelaba compartir los sufrimientos de Jesús (Filipenses 3:10; cf. 1:29)!

Es difícil pasar por alto la súplica de Jesús: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Marcos 15:34 NVI) es el último grito de abandono percibido. Es posible que nunca sepamos el significado exacto de estas palabras, o la cantidad precisa de sufrimiento interno que el Hijo de Dios estaba experimentando. Pero parecería justo decir que Jesús al menos sintió como si fuera abandonado. Como tal, este es el mejor ejemplo de las súplicas bíblicas con respecto al silencio de Dios, tanto por la profundidad del sufrimiento de Jesús como por el hecho de que a menudo también afecta nuestros sentimientos. Incluso una breve descripción vale la pena.

Jesús experimentó golpes increíblemente dolorosos, seguidos por el proceso de morir por crucifixión, pero Dios se negó a rescatarlo de su cruz. Correctamente entendemos esto como el medio de nuestra salvación (Marcos 10:45). Pero estas experiencias son la refutación de todos los tiempos de la noción de que los creyentes están, o deberían estar, exentos incluso de situaciones increíblemente dolorosas, o que Dios prometió sacarnos de nuestras heridas. ¿Cómo es eso, cuando el Hijo de Dios no escapó, ni física ni emocionalmente? Entonces, ¿cómo pueden los creyentes exigir o incluso esperar ser sacados de su sufrimiento? Después de todo, esto es precisamente lo que

Jesús les dijo a sus discípulos: "Si ellos me persiguieron, ellos también te perseguirán a ti" (Juan 15:20 NVI); y nuevamente: "En este mundo tendrás problemas. ¡Pero anímate! Yo he vencido al mundo" (Juan 16:33 NVI).

Miremos esto de otra manera. En Heb 5: 8 se nos dice, increíblemente, que a pesar de ser el Hijo de Dios, ¡Jesús realmente aprendió la obediencia a través de Su sufrimiento! Además, se nos dice más de una vez (Hebreos 2:10; 5: 9) que Jesús fue perfeccionado por Su sufrimiento. Que Jesús necesitara aprender algo suena bastante sorprendente. Pero entonces, Él es nuestro ejemplo, y se nos dice que caminemos en sus pasos en nuestro sufrimiento.

Aquí hay una aplicación sorprendente para las luchas del creyente con el silencio de Dios. Estos versículos en hebreos definitivamente deberían hacernos hacernos al menos un par de preguntas. Si Jesús tuvo que aprender la obediencia a través de Sus horribles sufrimientos, ¿merecemos escapar del sufrimiento grave? ¿Nos atrevemos a pensar que merecemos estar exentos de nuestras heridas cuando Jesús claramente no lo estaba? Además, ¿aprendemos más rápido que nuestro Señor? Las respuestas claras a estas dos preguntas significan que no tenemos bases para afirmar nuestros "derechos" o demandas de que Dios "se muestre" después de contemplar por lo que pasó Jesús. Como herramienta práctica, no conozco una meditación mejor o más contundente para aplicar precisamente durante esos momentos en que nos preguntamos dónde está Dios, o si Él responderá o cuando una situación no tenga sentido para nosotros. Si no intervino eximiendo a Su propio Hijo de posiblemente el peor sufrimiento de la historia, ¿qué me da el derecho de frustrarme con Dios o citar promesas fuera de contexto?

Conclusión

A través de una breve mirada al tema detallado del silencio de Dios, varias cosas deberían volverse obvias. Quizás la conclusión más directa es que Dios no está en silencio. Sus acciones pueden observarse de muchas maneras, tanto externa como internamente. Pero durante esos momentos en que nos preguntamos por qué Dios no está haciendo más en nuestras vidas o con los demás, debemos aprender a mantener otras lecciones ante nosotros. Las promesas atesoradas en las Escrituras son preciosas y a menudo ocurren literalmente. Pero que no siempre se apliquen a casos específicos debe quedar claro tanto por los numerosos comentarios sobre el sufrimiento personal en el

mismo contexto exacto, como por el hecho de que, en general, incluso los héroes bíblicos sufrieron circunstancias difíciles con mucha más frecuencia de lo que ellos lo hicieron. estaban exentos de ellos. Que Jesús, nuestro ejemplo, sufrió tan increíblemente a pesar de llamar a su Padre es un recordatorio final de que no estaremos exentos de muchas situaciones difíciles. Siguiendo a nuestro líder, nosotros también necesitamos aprender y crecer a través de nuestro sufrimiento.

Un último tema con implicaciones absolutamente enormes debería mencionarse aquí de pasada. Cientos de estudios psicológicos recientes han demostrado que, al contrario de lo que a menudo pensamos, nuestro principal dolor en la vida no proviene de lo que nos sucede o no. Más bien, nuestro peor dolor generalmente ocurre por lo que nos contamos sobre las cosas que experimentamos. En otras palabras, cómo descargamos e interpretamos la vida es de suma importancia. No podemos perseguir esto aquí, pero se sigue con respecto al silencio de Dios que gran parte de nuestro peor dolor es autoinfligido. Lo más probable es que se derive precisamente de algo que Dios no hace, sino de que nos digamos cosas como las siguientes: "Dios no se preocupa por mí, se niega a actuar, rompe sus promesas o hace cosas por los demás, pero no por mí ". Pensar y expresar tales creencias son las mentiras que pueden envenenar nuestras vidas y pueden servir como la causa directa de nuestras emociones más dolorosas. Por lo tanto, el intercambio de estas mentiras por la verdad puede ayudarnos a alinear nuestro pensamiento con la realidad y puede revertir dramáticamente estos patrones de dolor autoinfligido (Filipenses 4: 6–9).[20]

1 Mis dos libros agotados sobre este tema están disponibles sin costo en mi sitio web (www.garyhabermas.com): Tratando con la duda (Chicago: Moody, 1990); El factor Thomas: Usando tus dudas para acercarte a Dios (Nashville: Broadman y Holman, 1998).

2 Kelly James Clark, Cuando la fe no es suficiente (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Os Guinness, Dios en la oscuridad: la seguridad de la fe más allá de una sombra de duda (Wheaton, IL: Crossway, 1996); R. C. Sproul, ed., Doubt and Assurance: Looking for Certainty When the Heart Doubts (Grand Rapids: Baker, 1993); Lynn Anderson, si realmente creo, ¿por qué tengo estas dudas? Esperanza para aquellos que sienten que nunca estarán a la altura de la fe de otros cristianos (Minneapolis: Bethany, 1992); Gary E. Parker, The Gift of Doubt: From Crisis to Authentic Faith (San Francisco: Harper and Row, 1990); Philip Yancey, Decepción con Dios: tres preguntas que nadie hace en voz alta (Grand Rapids: Zondervan, 1988); John Guest, En busca de certeza: respuestas a la duda cuando los valores se erosionan y la incredulidad está de moda (Ventura, CA: Regal, 1983).

3 Para ver ejemplos, vea Paul Moser, The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Daniel Howard-Snyder y Paul Moser, eds., Divine Hiddenness: New Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Paul Moser, ¿por qué Dios no es más obvio? Encontrar al Dios que se esconde y busca (Norcross, GA: RZIM, 2000); J. P. Moreland y Klaus Issler, En busca de una fe segura: Superando las barreras para confiar en Dios (Downers Grove, IL: InterVarsity,

2008); John Ortberg, Fe y duda (Grand Rapids: Zondervan, 2008); Alister McGrath, Dudando: Creciendo a través de las incertidumbres de la fe (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006); Pete Greig, Dios en silencio: comprometer el silencio de la oración sin respuesta (Ventura, CA: Regal, 2007); Graham Cooke, Cuando las luces se apagan: crecimiento sorprendente cuando Dios está oculto (Grand Rapids: Baker / Chosen, 2005); James Emery White, Abrazando al Dios misterioso: amando al Dios que no entendemos (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003); Philip Yancey, Alcanzando al Dios Invisible: ¿Qué podemos esperar encontrar? (Grand Rapids: Zondervan, 2000).

4 Esto se puede ver en los textos anteriores, como Moser, The Elusive God, y Howard-Snyder y Moser, ed., Divine Hiddenness.

5 El lector interesado puede consultar mi libro reciente, que proporciona muchos detalles adicionales, así como fuentes clave para la discusión en este capítulo. Ver Gary R. Habermas, ¿Por qué Dios me ignora? Qué hacer cuando se siente como si te estuviera dando el tratamiento silencioso (Carol Stream, IL: Tyndale, 2010), especialmente los capítulos. 1–2.

6 Para un caso, ver Rodney Clapp, "One Who Took Up Her Bed and Walked", Christianity Today (16 de diciembre de 1983): 16–17.

7 Randolph C. Byrd, "Efectos terapéuticos positivos de la oración intercesora en una población de la unidad de cuidados coronarios", Southern Medical Journal 81 (1988): 826–29.

8 George Otis Jr., The Twilight Labyrinth: ¿Por qué la oscuridad espiritual se demora donde lo hace? (Grand Rapids: Baker, 1997).

9 Muchos relatos probatorios están contenidos en Gary R. Habermas y J. P. Moreland, Más allá de la muerte: Explorando la evidencia de la inmortalidad (Wheaton, IL: Crossway, 1998; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004), capítulos. 7–9.

10 Don Richardson, La eternidad en sus corazones (Ventura, CA: Regal, 1981).

11 C. S. Lewis, Sorprendido por la alegría: La forma de mi vida temprana (Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1955), especialmente 16-18.

12 Para más detalles, vea Habermas, ¿Por qué Dios me ignora? Cap. 3)

13 Entre los muchos ejemplos están Éxodo 23:25; Deut 31: 6,8; Sal 32: 7; 34: 6; 91: 10-13; Isa 26: 3; 32:17; 41:13; 65:24; Jer 30:17; 33: 2–3.

14 Ver Mateo 7: 7–11; 18: 19-20; Juan 14: 13-14; Rom 8:28; Filipenses 4: 6,19; He. 4:16; 13: 5; Jas 5: 14-15.

15 Las muchas instancias incluyen Sal 44: 9–23; Lam 3: 1–19; Mateo 10:23; 24: 9; Hechos 14: 21–22; Romanos 8: 17-18; 2 Co. 1: 5; 4: 10-11; Filipenses 1:29; 3: 10-11; 2 Tim 3:12; Jas 1: 2–4.

16 Ver Job 19: 7; 30:20; Salmo 10: 1; 13: 1; 35:13; 39: 12-13; 44:24; 74: 9; 83: 1; 89:46; 109: 1; 119: 82,84; Isa 45:15; 57: 11b; Lam 3: 8,44; 5:20; 2 Cor 12: 7–9; 2 Timoteo 4: 20b.

17 Juan 16: 2 no dice literalmente que los discípulos serían martirizados por su fe, pero la persecución es el contexto inmediato, y los comentaristas piensan que los futuros martirios están a la vista. Vea la discusión en Raymond E. Brown, El Evangelio según Juan XII-XXI, Anchor Bible 29B (Garden City, NY: Doubleday, 1970), 690-92.

18 Gordon Fee y Douglas Stuart enumeran seis categorías de bendiciones: vida, salud, prosperidad, abundancia agrícola, respeto y seguridad. Presentan los castigos como 10 "D" s: muerte, enfermedad, sequía, escasez, peligro, destrucción, derrota, deportación, indigencia y desgracia. Cómo leer la Biblia por todo lo que vale, 3a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 185.

19 Ver Habermas, ¿Por qué Dios me ignora? capítulo. 4)

20 Vea los muchos detalles en William Backus y Marie Chapian, Diciéndose la verdad (Minneapolis: Bethany, 2000); David Stoop, Eres lo que piensas (Grand Rapids: Revell, 1996).

Capitulo 6

LA INSUFICIENCIA DEL NATURALISMO

Una cosmovisión crítica

Robert B. Stewart

Pretendo en este ensayo criticar la cosmovisión del naturalismo.[1] Para hacer esto, evaluaré el naturalismo de acuerdo con algunos de los criterios que usaría para evaluar cualquier otra cosmovisión. Estos criterios son (1) coherencia, (2) correlación, (3) exhaustividad, (4) consistencia y (5) compromiso.[2]

Resumen de los criterios

La coherencia es un ingrediente vital del análisis de la cosmovisión. Por coherencia me refiero a estar libre de contradicciones. Las declaraciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas. Si uno es verdadero, entonces el otro es falso, y viceversa. Pero la consistencia lógica en sí misma no es suficiente para que una cosmovisión se considere verdadera. El mundo que encontramos en las novelas de El señor de los anillos me parece coherente, pero por un minuto no creo que existan hobbits u orcos. En otras palabras, aunque la coherencia es necesaria para que una visión del mundo se considere adecuada, la coherencia no es suficiente en sí misma. Se necesitan otros criterios.[3]

La correlación también es un componente crucial para una cosmovisión. Por correlación quiero decir que importa mucho que la vida realmente parezca ser la forma en que la cosmovisión en cuestión nos dice que es.[4] La cuestión fundamental relacionada con la correlación es qué tan bien la visión del mundo que se está considerando describe la vida. Hasta cierto punto, podemos vivir con una falta de correlación en nuestra visión del mundo, pero en algún momento la disonancia cognitiva de hacerlo se vuelve demasiado grande. En igualdad de condiciones, la razón dictaría que nadie debería preferir una visión del mundo que tenga menos éxito en términos de correlación que una mejor.

La integralidad aborda la cuestión de qué tan bien funciona la cosmovisión al

explicar toda la vida. La coherencia se logra mucho más fácilmente si se omiten ciertos bits de datos problemáticos. Pero esos detalles problemáticos reclaman atención y, a menudo, son indicios de que algo anda mal. Las visiones del mundo que no abordan todas las áreas de la vida son parciales e incompletas. Por lo tanto, las visiones del mundo que abordan efectivamente más áreas de la vida son preferibles a las que abordan menos.

La consistencia aborda la cuestión de cuán habitable es una cosmovisión. En muchos sentidos, la coherencia es el suero de la verdad de una cosmovisión. Si uno tiene que vivir como si su visión del mundo fuera falsa para continuar con la vida diaria, eso no es un buen augurio para su visión del mundo. De hecho, hacerlo constituye una contradicción performativa. Una contradicción performativa es cuando la proposición que uno afirma es contradicha por la acción que realiza, es decir, cómo vive. La cuestión crucial es esta: ¿la visión del mundo prescribe una forma de vida que realmente se pueda vivir de manera consistente o se deba vivir de otra manera?

El compromiso es el criterio final a considerar. ¿La forma de vida dictada por la cosmovisión es satisfactoria existencialmente? ¿Puedes comprometerte de todo corazón? Camus lo expresó así: "Juzgar si la vida vale o no vivir equivale a responder la pregunta fundamental de la filosofía."[5] Una vez más, en igualdad de condiciones, una visión del mundo que ofrezca más valor existencial es preferible a una que ofrezca menos.

Estos cinco criterios no son los únicos criterios por los cuales se puede juzgar una cosmovisión, sino que son centrales. Serán necesariamente juzgados de acuerdo con los estándares de razonamiento abductivo (es decir, inferencia a la mejor explicación) en lugar de la lógica formal, sobre bases pragmáticas en lugar de bases deductivas o matemáticas.[6]

Un examen de cada criterio

Después de dar un bosquejo general de los criterios, aquí doy una explicación más detallada de por qué el naturalismo metafísico no cumple con estos criterios fundamentales para evaluar cualquier cosmovisión.

Coherencia

El naturalismo encierra una gran contradicción. Si todas las causas son de naturaleza material, y la gran mayoría de los naturalistas creen que todas las

causas son materiales, ¿cuál es la fuente de la racionalidad humana? Con respecto a este dilema, JBS Haldane escribió: "Si mis procesos mentales están totalmente determinados por los movimientos de los átomos en mi cerebro, no tengo ninguna razón para suponer que mis creencias son verdaderas ... Y, por lo tanto, no tengo ninguna razón para suponer que mi cerebro estar compuesto de átomos"[7] Los naturalistas quieren creer que están siendo racionales. Vemos esto en los títulos que se asignan a sí mismos y a sus publicaciones: "librepensadores", "consulta libre", etc. Pero, de hecho, sus creencias sirven para socavar nuestra confianza en nuestra propia racionalidad. La atea Patricia Churchland lo expresa así:

> Reducido a lo esencial, un sistema nervioso permite que el organismo tenga éxito en las cuatro F: alimentación, huida, lucha y reproducción. La tarea principal de los sistemas nerviosos es colocar las partes del cuerpo donde deberían estar para que el organismo pueda sobrevivir. . . . Las mejoras en el control sensoriomotor confieren una ventaja evolutiva: un estilo más elegante de representación es ventajoso siempre que esté orientado a la forma de vida del organismo y aumente las posibilidades de supervivencia del organismo. La verdad, sea lo que sea, definitivamente es lo último.[8]

El difunto filósofo ateo Richard Rorty se hace eco del análisis de Churchland sobre las implicaciones de la teoría darwiniana: "La idea de que una especie de organismo, a diferencia de todas las demás, está orientada no solo hacia su propia prosperidad no creada, sino hacia la Verdad, es tan poco darwiniana como la idea de que todo ser humano tiene una brújula moral incorporada, una conciencia que se libera de la historia social y de la suerte individual."[9]

Parece entonces que, en el naturalismo, lo que realmente importa no es si nuestras creencias son verdaderas o no, sino que cumplen la función correcta. Mientras nuestras creencias funcionen para la supervivencia, no importa si son verdaderas o no. ¿Pero estás leyendo este ensayo porque quieres decidir si el cristianismo es útil o porque quieres saber si el cristianismo es verdadero?

Otra contradicción que vemos es que los naturalistas generalmente trabajan desde la presuposición de que el conocimiento científico es superior a cualquier otro tipo de conocimiento. Pero esta creencia no puede ser apoyada por la

ciencia. ¿Cómo construiría un experimento para demostrar que el conocimiento científico era superior al conocimiento filosófico o religioso? No se puede hacer. Y no se ha hecho. ¿Qué se puede hacer con una cosmovisión en la que algunas de sus afirmaciones más fundamentales conducen a contradicciones de la cosmovisión misma? Ciertamente, tal cosmovisión no tiene una buena puntuación en términos de coherencia.

Correlación

Generalmente pensamos que podemos confiar en nuestras facultades mentales para proporcionarnos creencias confiables. Sabemos que a veces nos equivocamos, pero en su mayor parte confiamos en nuestras mentes para guiarnos de manera confiable al reflexionar. Sin embargo, si el naturalismo es cierto, ¿por qué deberíamos hacer esto? La explicación más simple es que percibimos que nuestras creencias son generalmente ciertas. Considere las siguientes preguntas:

1. ¿Crees que estás leyendo este ensayo porque elegiste libremente hacerlo, que podrías haber elegido de manera diferente y que si lo hubieras hecho, estarías leyendo o haciendo algo más en este momento?
2. ¿Crees que eres capaz de pensar las cosas y tomar una decisión racional sobre cuestiones como si me caso, o debería leer este ensayo, o debería creer que Dios existe?
3. ¿Crees que las personas que se comen a sus vecinos o abusan de niños inocentes para su propia diversión o autogratificación deberían ser responsables de su comportamiento?
4. ¿Crees que estás pensando y respondiendo conscientemente estas preguntas como crees mejor, que no es simplemente una cuestión de tu cuerpo a través de un proceso físico que produce respuestas a estas preguntas?
5. ¿Cuán firmemente cree que es una persona libre, racional y moralmente responsable que piensa conscientemente en estos asuntos? ¿Qué tipo de evidencia se necesitaría para convencerte de que no lo eres?

Sospecho que tiene mucha confianza, si no está absolutamente seguro, de que al menos la mayor parte del tiempo es libre, racional, moralmente responsable y consciente. Uno puede ver fácilmente que la libertad humana, la

racionalidad, la moral y la conciencia no son cuestiones tangenciales o intrascendentes; son fundamentales para lo que significa ser humano.

Pero si el naturalismo es cierto, entonces es muy probable que estés equivocado en todos estos aspectos. Esta no es simplemente mi opinión; notables naturalistas mismos han hecho estas mismas afirmaciones. Considere esta declaración del filósofo ateo de la mente, John Searle:

> Los eventos físicos solo pueden tener explicaciones físicas, y la conciencia no es física, por lo que la conciencia no juega ningún papel explicativo en absoluto. Si, por ejemplo, cree que comió porque estaba conscientemente hambriento, o se casó porque estaba conscientemente enamorado de su futuro cónyuge, o retiró la mano de la llama porque conscientemente sintió dolor, o habló en una reunión porque conscientemente no estuvo de acuerdo con el orador principal, está equivocado en todos los casos. En cada caso, el efecto fue un evento físico y, por lo tanto, debe tener una explicación completamente física.[10]

Hay problemas importantes en juego si crees que eres libre. Considere lo siguiente del sitio web naturalism.org, que tiene muchos ateos destacados, como Daniel Dennett y Susan Blackmore, en su junta asesora.

> Desde una perspectiva naturalista. . . [h] los seres humanos actúan como lo hacen debido a las diversas influencias que los configuran, ya sean biológicos o sociales, genéticos o ambientales. No tenemos la capacidad de actuar fuera de las conexiones causales que nos unen en todos los aspectos con el resto del mundo. Esto significa que no tenemos lo que muchos la gente piensa que es libre albedrío, ser capaces de causar nuestro comportamiento sin que seamos totalmente causados a su vez.[11]

No ser libre tiene consecuencias devastadoras para otras áreas importantes de la vida, como la ética. A continuación hay otro "principio" naturalista que se encuentra en naturalism.org.

> Desde una perspectiva naturalista, el comportamiento surge de la interacción entre los individuos y su entorno, no de un yo libremente dispuesto. . . . Por lo tanto, los individuos no tienen la responsabilidad original de sus acciones, en el sentido de ser su primera causa. Dadas las

> circunstancias tanto dentro como fuera del cuerpo, no podrían haber hecho más que lo que hicieron. Sin embargo, aún debemos responsabilizar a las personas, en el sentido de aplicar recompensas y sanciones, para que su comportamiento se mantenga más o menos dentro del rango de lo que consideramos aceptable. Así es, en parte, cómo las personas aprenden a actuar éticamente.[12]

La pregunta es: ¿cómo podemos responsabilizar a las personas si no son responsables de sus acciones y "no podrían haber hecho más que lo que hicieron"? Si es cierto que "no podrían haber hecho otra cosa que lo que hicieron", ¿por qué llamamos a Francisco de Asís un santo y a Jeffrey Dahmer un monstruo? ¿Por qué encerramos uno y celebramos el sacrificio del otro? De hecho, si no podemos hacer otra cosa que lo que hacemos, entonces los teístas y los ateos están en igualdad de condiciones: todos estamos decididos a creer lo que hacemos. No podemos hacer lo contrario. Entonces, ¿por qué escribir libros como The God Delusion, que están destinados específicamente a cambiar la visión del mundo de las personas?[13]

La falta de libertad también tiene enormes implicaciones para nuestras relaciones humanas. ¿Cómo le damos sentido a lo que llamamos amor? Si nuestras acciones son el resultado de fuerzas físicas, ¿por qué su esposo o esposa, novio o novia, los ama? ¿Por qué amas a tu pareja? ¿Él o ella lo hacen libremente? ¿Vos si? Es difícil ver cómo en un mundo naturalista. Parecería que el amor es simplemente un subproducto de nuestra biología y educación. En un sentido muy real, entonces, en un mundo naturalista, podemos decir que el amor es el fruto de nuestros genes y nuestras experiencias, pero también lo es la enfermedad mental. ¿Cómo, entonces, debemos distinguir entre el amor y la psicosis?

Todo se reduce a que el naturalismo conduce a la negación de la existencia independiente del yo. Aquí hay otro principio del naturalismo:

> Como seres estrictamente físicos, no existimos como seres inmateriales, ya sean mentales o espirituales, que controlan el comportamiento. El pensamiento, los deseos, las intenciones, los sentimientos y las acciones surgen por sí solos sin el beneficio de un yo supervisor, y son todos los productos de un sistema físico, el cerebro y el cuerpo. El yo está constituido por conjuntos más o menos consistentes de características

> personales, creencias y acciones; no existe aparte de esos complejos procesos físicos que conforman al individuo. Puede parecer fuertemente como si hubiera una experiencia detrás de la experiencia, presenciarla y detrás del comportamiento, controlarla, pero esta impresión está fuertemente confirmada por una comprensión científica del comportamiento humano..[14]

Lo que debería quedar claro en este punto es que el naturalismo conduce a la negación de algunas verdades que parecen obvias para la mayoría de las personas, verdades como que puedo elegir mis acciones, que puedo razonar a través de los problemas, que soy moralmente responsable de mis acciones, y que he llegado conscientemente a estas conclusiones. Por lo tanto, es evidente que el naturalismo carece significativamente en términos de correlación.

Hace unos meses estaba discutiendo algo de esto con algunos ateos, y uno dijo que estaba apelando a la emoción. Creo que lo dijo porque la mayoría de nosotros preferiríamos ser libres a ser determinados, ser racionales a no ser racionales, ser conscientes a ser autómatas no conscientes. Pero no era entonces ni estoy apelando a la emoción o al deseo. No creo que simplemente querer que algo sea verdad lo haga realidad.[15] Entonces, ¿a qué me estoy apelando aquí? Estoy apelando a la percepción, una fuente de conocimiento tradicional. No estoy diciendo que todo lo que "parece" ser así es así. La percepción no es una guía perfecta para la verdad. Pero cuando percibimos cada día de nuestras vidas que estamos eligiendo libremente ciertas acciones sobre otras acciones, que estamos razonando nuestro camino hacia muchas de nuestras creencias, que nosotros y otros somos responsables de nuestras acciones, no debemos abandonar estas creencias sin extremadamente Fuerte evidencia de lo contrario. ¿Qué tan fuerte debe ser la evidencia para hacernos abandonar la creencia en la realidad del yo, de la libertad humana y de la racionalidad humana? No puedo cuantificar mi respuesta, nadie puede hacerlo, pero al menos diría que la evidencia debe ser enorme. Y dadas las implicaciones del naturalismo relacionadas con estos temas, el naturalismo no puede obtener una buena puntuación en términos de correlación.

Una forma en que los naturalistas tratarán de demostrar que estamos físicamente determinados es demostrar que podemos rastrear ciertos tipos de reacciones en el cerebro científicamente. Nada de lo que he dicho significa que

nuestros pensamientos no son procesados por el cerebro, o que un científico que trabaja en el campo de la neurobiología o la neuropsicología no podría (al menos teóricamente) con el equipo adecuado mapear el cerebro de tal manera que él puede saber qué partes del cerebro están involucradas en actividades mentales como ira, miedo, memoria, pensamiento abstracto, estados místicos, adoración, excitación sexual, etc. Pero lo que no se puede observar sin alguna referencia al mundo más allá del cerebro es el contenido específico de esa actividad mental. Es posible que pueda identificar la parte del cerebro que participa en la meditación o la oración, pero no puede discernir por qué está orando el individuo, ni a quién. Esto se debe a que el contenido del pensamiento no se encuentra en el cerebro sino en la mente. Puede mirar en mi computadora portátil y encontrar los datos que se traducen a las palabras de este ensayo, pero no encontrará los pensamientos detrás de las palabras en mi computadora porque esos pensamientos están en mi mente, no el instrumento que uso para comunicar esos pensamientos. . Repito, el naturalismo parece ser lamentablemente deficiente en términos de correlación.

Integralidad

Hay áreas fundamentales de la vida que el naturalismo no puede explicar adecuadamente.[16] Uno de ellos es la conciencia. Otro es el propósito. Veamos qué dicen algunos naturalistas destacados sobre la conciencia. Richard Dawkins dice esto:

> Hay aspectos de la conciencia subjetiva humana que son profundamente misteriosos. Ni Steve Pinker ni yo podemos explicar la conciencia subjetiva humana, lo que los filósofos llaman qualia. En Cómo funciona la mente, Steve expone con elegancia el problema de la conciencia subjetiva y pregunta de dónde viene y cuál es la explicación. Luego es lo suficientemente honesto como para decir: "Me golpea muchísimo". Eso es algo honesto que decir, y lo repito. No lo sabemos. No lo entendemos.[17]

Considere lo que el naturalista Ned Block tiene que decir sobre la conciencia: "No tenemos una concepción de nuestra naturaleza física o funcional que nos permita comprender cómo podría explicar nuestra experiencia subjetiva ... Pero en el caso de la conciencia no tenemos nada". digno de ser llamado un

programa de investigación, ni hay propuestas sustantivas sobre cómo comenzar a iniciar uno ... Los investigadores están perplejos."[18]

Algunos han argumentado que el propósito es simplemente una ilusión, y que simplemente imponemos un propósito a las acciones porque necesitamos un propósito, o porque es útil creer que nuestras acciones tienen propósitos. Pero esto es solo confuso. Si fuera cierto que el propósito es solo un producto de nuestra imaginación, entonces no habría posibilidad de demostrar que se requiere ese propósito. Pero considere una pregunta simple: ¿Por qué mis dedos se movieron como lo hicieron cuando escribí estas páginas? Una respuesta naturalista a este tipo de pregunta sería que mis dedos se movían debido a la contracción de los músculos, estimulada por mis nervios y otros procesos físicos, como los cambios químicos en mi cerebro. La mayoría de las personas encuentran este tipo de respuesta instrumental incompleta e insatisfactoria en extremo. Podría responder la pregunta "cómo", pero nunca podría responder la pregunta "por qué". Más importante aún, la pregunta incluye esas tres pequeñas palabras: "como lo hicieron". ¿Por qué mis movimientos físicos muestran esas letras en ese orden? ¿Por qué esas letras forman palabras, y no solo palabras, sino palabras en inglés, y no solo una serie de palabras en inglés, sino oraciones, y no oraciones desconectadas, sino oraciones que encajan y tienen bastante sentido? Seguramente no podemos creer que el resultado se deba simplemente a una serie aleatoria de eventos biológicos. Y ciertamente no tiene sentido decir que simplemente imponemos un significado al producto de mis dedos moviéndose donde no hay un propósito o fin real. Pero esto es lo que parece que debemos afirmar en un mundo naturalista. Por lo tanto, el naturalismo se queda corto en términos de amplitud.

Consistencia

El naturalismo no se puede vivir. Al decir que el naturalismo no se puede vivir, quiero decir que el naturalista tiene que vivir de una manera que contradiga sus creencias declaradas en cualquier número de áreas. Considere lo siguiente de los naturalistas Michael Ruse y E. O. Wilson:

> Los seres humanos funcionan mejor si sus genes los engañan haciéndoles creer que existe una moral objetiva desinteresada que les ata, que todos deben obedecer. Ayudamos a otros porque es "correcto" ayudarlos y porque sabemos que están obligados internamente a corresponder en

> igual medida. Lo que la teoría evolutiva darwiniana muestra es que este sentido de "correcto" y el sentido correspondiente de "incorrecto", sentimientos que consideramos que están por encima del deseo individual y, de alguna manera, fuera de la biología, en realidad son producidos por procesos biológicos finales.[19]

Así que Ruse y Wilson recomiendan que lo simulemos y vivamos como si hubiera estándares morales objetivos aunque sabemos que no hay estándares morales objetivos. En la misma línea, Richard Dawkins tiene esto que decir:

> Como científico académico, soy un darwinista apasionado, creyendo que la selección natural es, si no la única fuerza impulsora en la evolución, ciertamente la única fuerza conocida capaz de producir la ilusión de propósito que golpea a todos los que contemplan la naturaleza. Pero al mismo tiempo que apoyo el darwinismo como científico, soy un apasionado antidwinista cuando se trata de política y de cómo debemos conducir nuestros asuntos humanos.[20]

Quizás la característica más controvertida del ateísmo contemporáneo es el concepto de un meme. Richard Dawkins introdujo el concepto en su libro The Selfish Gene. En pocas palabras, un meme es un replicador cultural. Los ejemplos sugeridos de memes incluyen cosas tan dispares como pensamientos, ideas, teorías, prácticas, hábitos, canciones, bailes e idiomas. En consecuencia, los memes se propagan y pueden moverse a través de una cultura de manera similar al comportamiento de un virus e influir en el comportamiento de manera similar a un gen. Al acuñar el término, Dawkins escribió:

> Necesitamos un nombre para el nuevo replicador, un sustantivo que transmita la idea de una unidad de transmisión cultural, o una unidad de imitación. "Mimeme" proviene de una raíz griega adecuada, pero quiero un monosílabo que suene un poco como "gen". Espero que mis amigos clasicistas me perdonen si acorto mimeme en meme. Si sirve de consuelo, se podría considerar que está relacionado con "memoria" o con la palabra francesa même. Debe pronunciarse para rimar con "crema".[21]

Surgen varios desafíos en relación con la teoría memética. Una es mostrar cómo la memética es realmente una disciplina empírica. Simon Conway Morris,

profesor de paleobiología evolutiva en la Universidad de Cambridge, sostiene que los memes parecen no tener lugar en la reflexión científica seria. "Los memes son triviales, deben ser desterrados por simples ejercicios mentales. En cualquier contexto más amplio, son irremediablemente, si no hilarantemente, simplistas."[22]

Otro problema es que los memes con frecuencia pueden parecer nada más que una solución ad hoc, es decir, no son tanto una explicación descubierta como una solución creada para resolver un problema insoluble. Cuando se le pidió que presentara pruebas para los memes en el Foro Greer-Heard Point-Counterpoint 2007 en Fe y Cultura, Daniel Dennett respondió que era una creencia científica aceptada y ofreció su artículo en la Enciclopedia de la Evolución como apoyo a su posición.[23] Pero, ¿qué tipo de evidencia es esta? Ciertamente no es el tipo de evidencia presentada en apoyo de la teoría darwiniana general, como el registro fósil, los órganos vestigiales, la embriología, la distribución geográfica de las especies, etc. De hecho, si esta es una respuesta legítima, no veo ninguna razón por la que no se me permita sostener que hay buena evidencia de la resurrección de Jesús porque escribí el artículo sobre la resurrección de Jesús en The Cambridge Dictionary of Christianity.[24] Si un artículo con la impronta de una prestigiosa prensa universitaria es todo lo que se requiere para probar la realidad de una hipótesis, entonces el asunto parece resuelto. Francamente, no estoy abogando por tal cosa; Parece ser un error de categoría. En pocas palabras, si bien los artículos de la enciclopedia son generalmente suficientes para explicar una teoría en algún nivel básico, no son suficientes para establecer una teoría científica, y con razón.

Alister McGrath, científico y teólogo entrenado en la Universidad de Oxford y ex ateo, sostiene que no hay forma de demostrar científicamente la existencia de memes. Esto lo lleva a comentar sobre la presentación de los memes de Dennett en Breaking the Spell: "Este libro, en mi opinión, hace que la crítica de la religión dependa de una entidad hipotética y no observada, que se puede prescindir para dar sentido a lo que observamos ¿No es realmente una crítica atea central de Dios, una hipótesis no observada que se puede prescindir fácilmente? La evidencia de creer en Dios es mucho mejor, en mi opinión, que la evidencia de creer en los memes."[25]

Hay que recordar que el concepto de memes se basa en una analogía entre

genes e ideas. Una analogía es un tipo de suposición, una forma de comparar una cosa con otra; Las analogías no son evidencia de que algo es así, sino más bien ilustraciones de cómo algo podría ser así. Las analogías son cosas tremendamente útiles en filosofía, ciencia e historia. Su publicación a menudo nos permite progresar. Desafortunadamente, las analogías también pueden distorsionar nuestra visión de la realidad y llevarnos por muchos caminos sin salida. Recuerde que a fines del siglo XIX, los científicos postulaban rutinariamente el éter luminífero, la sustancia hipotética que era rígida en relación con las ondas electromagnéticas pero completamente permeable a la materia, basada en la supuesta analogía entre la luz y el sonido. La idea era analógicamente plausible pero equivocada. Peor aún, la idea del éter en realidad detuvo el progreso científico. Afortunadamente, Einstein se basó en el trabajo de Michelson y Morley y lo refutó en su teoría especial de la relatividad. Dawkins cree que los memes simplemente están esperando la confirmación científica.[26] Estoy de acuerdo con McGrath, quien piensa que simplemente están esperando que su Michelson y Morley den el golpe mortal a una teoría insatisfactoria e innecesaria, de relevancia cuestionable para nuestro debate sobre Dios.[27]

¿Qué tipo de puntuación puede recibir el naturalismo en términos de consistencia si incluso sus partidarios más ardientes se niegan a vivir de acuerdo con sus creencias declaradas y deben recurrir a la creación de explicaciones dependientes de entidades hipotéticas, no observadas e inmateriales?

Compromiso

¿Cómo le va al naturalismo existencialmente? El naturalismo con su compromiso con el determinismo biológico y social parece no ofrecer ninguna razón para defender la libertad humana y contra la tiranía, o para alabar a la Madre Teresa por su sacrificio y condenar a Hitler por su agenda genocida. Para ser justos con los naturalistas, muchos naturalistas defienden la libertad, elogian el altruismo e incluso viven vidas altruistas. Mi crítica no es que un naturalista no pueda hacer estas cosas. Es más bien que alguien que acepta los principios del naturalismo no tiene una razón intrínseca para hacerlo. Entonces, cuando el naturalista hace un compromiso tan existencial, está viviendo con capital prestado, es decir, viviendo de acuerdo con valores que fluyen de otra visión del mundo. C. S. Lewis, reflexionando sobre su propio ateísmo pasado, lo expresó así:

> Mi argumento contra Dios fue que el universo parecía tan cruel e injusto. Pero, ¿cómo se me ocurrió esta idea de justo e injusto? Un hombre no llama una línea torcida a menos que tenga alguna idea de una línea recta. ¿Con qué estaba comparando este universo cuando lo llamé injusto? Si todo el espectáculo fue malo y sin sentido de la A a la Z, por así decirlo, ¿por qué yo, que se suponía que era parte del espectáculo, me encontraba en una reacción tan violenta contra él? . . . Por supuesto, podría haber renunciado a mi idea de justicia al decir que no era más que una idea privada. Pero si hice eso, entonces mi argumento contra Dios también se derrumbó, porque el argumento dependía de decir que el mundo era realmente injusto, no simplemente que no complacía a mis fantasías privadas. Así, en el acto mismo de tratar de probar que Dios no existía, en otras palabras, que toda la realidad no tenía sentido, descubrí que me vi obligado a asumir que una parte de la realidad, es decir, mi idea de justicia, estaba llena de sentido. . En consecuencia, el ateísmo resulta ser demasiado simple. Si todo el universo no tiene significado, nunca deberíamos haber descubierto que no tiene significado: así como, si no hubiera luz en el universo y, por lo tanto, no hubiera criaturas con ojos, nunca deberíamos saber que estaba oscuro. Oscuro sería una palabra sin sentido.[28]

Por otro lado, los naturalistas a menudo dicen que un mundo sin religión sería un mundo mejor porque la creencia religiosa lleva a las personas a hacer el mal. El físico ganador del Premio Nobel Steven Weinberg lo expresa así: "La gente buena hará cosas buenas y la gente mala hará cosas malas, pero para que las personas buenas hagan cosas malas, eso requiere religión."[29] Pero seguramente esta crítica es errónea. Thomas Crean argumenta que incluso si la acusación fuera cierta, no probaría la posición naturalista.

> En la medida en que esto sea cierto, no tiene tendencia a mostrar que la religión en sí misma es algo malo, o que su mensaje es falso. El amor hace que las personas hagan cosas malas; también lo hace el patriotismo. El amor de un hombre y una mujer puede conducir a la infidelidad, a la destrucción de las familias e incluso al asesinato. El patriotismo puede conducir al odio y al bombardeo indiscriminado de las ciudades. Nada de esto significa que el amor o el patriotismo sean algo malo. Simplemente

> significa que la debilidad de la naturaleza humana es tal que cualquier gran objeto o causa puede agitar nuestras emociones y llevarnos a actuar en contra de nuestro mejor juicio. Si la religión ocasiona tanto mal como bien, esto no es señal de su falsedad, sino simplemente de su poder de atracción sobre la naturaleza humana. Que en nombre de la religión, los hombres buenos puedan hacer cosas malas no es un argumento contra la religión, a menos que los crímenes pasionales sean argumentos contra el amor humano.[30]

¿Qué tan bien puede ir el naturalismo en términos de compromiso existencial si incluso los intentos de los naturalistas de construir un mundo de paz y no violencia dependen de una simplificación excesiva y no pueden extraerse lógicamente de la propia visión del mundo? El costo existencial del naturalismo es de hecho alto, demasiado alto.

Conclusión

Algunos pueden objetar que todas las cosmovisiones tienen sus problemas. Esto es verdad; Todas las cosmovisiones tienen sus desafíos. Creo que al cristianismo le va mejor que al naturalismo en términos de coherencia, correlación, exhaustividad, coherencia y compromiso. He tratado de ser justo en mi evaluación del naturalismo enfocándome en los principios básicos del naturalismo y las implicaciones de esos principios. También he tratado de apoyar mi crítica citando a los naturalistas mismos, lo que demuestra que al menos algunos pensadores naturalistas importantes están de acuerdo conmigo en lo que implica el naturalismo. Como con todas las cosmovisiones, los lectores tendrán que juzgar por sí mismos si el naturalismo es suficiente o no. Soy de la opinión de que no lo es.

1 Por "naturalismo" me refiero al naturalismo metafísico. El naturalismo metafísico no debe confundirse con el naturalismo ambiental, que se refiere a un individuo que busca activamente comunicarse con la naturaleza y / o preservarla. Tampoco se debe confundir el naturalismo metafísico con el naturalismo metodológico, que es el intento por parte de un científico o historiador de expresar la posición de uno sin referencia a seres o fenómenos sobrenaturales. Un científico o un historiador puede tener personalmente una visión del mundo sobrenatural, pero elegir como erudito para operar como naturalista metodológico.

2 Estos no son los únicos criterios que pueden usarse para evaluar una cosmovisión, pero en mi opinión son criterios necesarios para criticar cualquier cosmovisión. Para más información sobre el análisis de la visión del mundo, visite www.nobtsapologetics.com/worldviews.

3 Al evaluar realmente las visiones del mundo en competencia, puede darse el caso de que todas las visiones del mundo evaluadas parezcan, en cierto sentido, incoherentes. O puede ser que lleguemos a un

punto en el que no podamos saber si una cosmovisión es verdaderamente coherente o incoherente. En tales casos, sugiero que la visión del mundo que parece menos incoherente, o sobre la que tenemos menos dudas al respecto, es preferible a la que parece más incoherente o sobre la que tenemos más dudas. Mi punto es que las cosas no siempre son simples en el análisis de la visión del mundo, y por lo tanto, podemos tener que estar satisfechos con la evaluación de las visiones del mundo entre sí, es decir, en términos de grado.

4 Aunque me aferro a una teoría de la verdad de la correspondencia, intencionalmente evito decir "correspondencia" para no importar demasiado bagaje epistemológico en este análisis. Es suficiente decir que cuenta en gran medida contra una visión del mundo que no parece decirnos cómo es realmente el mundo. Del mismo modo, cuenta a favor de una visión del mundo que parece hacer un mejor trabajo al decirnos cómo es realmente el mundo.

5 Albert Camus, El mito de Sísifo y otros ensayos, trad. Justin O'Brien (Nueva York: Knopf, 1955), 3. Irónicamente, una visión del mundo que no ofrece una forma de vida por la que valga la pena morir, no ofrece una forma de vida que valga tanto la pena vivir como la que ofrece.

6 Para más información sobre el razonamiento abductivo, ver Louis Pojman, Philosophy: The Quest for Truth, 4th ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1999), 29; y Umberto Eco y Thomas A. Sebeok, The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988).

7 J. B. S. Haldane, "When I Am Dead", en Possible Worlds, ed. Carl A. Price (New Brunswick: Transaction, 2002), 209. De hecho, Haldane también afirma que cree que es "inmensamente improbable que la mente sea un simple subproducto de la materia ... Me veo obligado a creer que la mente es no totalmente condicionado por la materia "(ibid). Sobre esto, ver C. S. Lewis, Milagros: un estudio preliminar (San Francisco: HarperCollins, 2001), 22.

8 Patricia Smith Churchland, "Epistemología en la era de la neurociencia", Journal of Philosophy 84 (1987): 548-49. Alvin Plantinga ha formulado un argumento muy discutido contra el naturalismo en el que la probabilidad de que nuestras mentes produzcan creencias racionales es baja o inescrutable dada la conjunción del naturalismo y la evolución precisamente porque la selección natural prefiere creencias que son ventajosas a las que son verdaderas. Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function (Nueva York: Oxford University Press, 1993), 216–37. Para una discusión completa de este argumento, que involucra tanto a teístas como a no teístas, ver James Beilby, ¿Naturalismo derrotado? Ensayos sobre el argumento evolutivo de Plantinga contra el naturalismo (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2002). Victor Reppert desarrolla aún más esta idea básica en la Idea peligrosa de C. S. Lewis: En defensa del argumento de la razón (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003).

9 Richard Rorty, "falsedad y consecuencias", The New Republic, 31 de julio de 1995, 32-36.

10 John Searle, El misterio de la conciencia (Nueva York: New York Review of Books, 1997), 154.

11 "Principios del naturalismo", consultado el 10 de marzo de 2008, http://www.naturalism.org/tenetsof.htm.

12 Ibid.

13 Ver Richard Dawkins, The God Delusion (Nueva York: Houghton Mifflin, 2006), 5.

14 Ibid.

15 Sin embargo, creo que se puede hacer un fuerte argumento a favor de la existencia de Dios sobre la base del deseo humano. Para un ejemplo de este tipo de argumento, ver C. S. Lewis, "El peso de la gloria", en El peso de la gloria y otras direcciones (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 25–46.

16 Necesito tener muy claro aquí que no estoy intentando ningún tipo de "Dios de los vacíos". No estoy diciendo que cualquier cosa que no pueda explicarse ahora deba atribuirse a Dios. Sin embargo, estoy diciendo que las visiones del mundo que pueden dar sentido a más datos que a menos datos son, en igualdad de condiciones, preferibles a sus competidores.

17 Richard Dawkins y Steven Pinker, "¿Está la ciencia matando el alma?" consultado el 5 de marzo de 2008, http://www.edge.org/3rd_culture/dawkins_pinker/debate_p4.html.

18 Ned Block, "Consciousness", en A Companion to the Philosophy of Mind, ed. Samuel Guttenplan, Blackwell Companions to Philosophy (Oxford y Malden: Blackwell, 1998), 211.

19 Michael Ruse y E. O. Wilson, "La filosofía moral como ciencia aplicada", Filosofía 61 (1986): 179.

20 Richard Dawkins, Capellán del diablo: Reflexiones sobre la esperanza, las mentiras, la ciencia y el amor (Nueva York: Houghton Mifflin, 2003), 10-11.
21 Richard Dawkins, The Selfish Gene (Nueva York: Oxford University Press, 1976), 11.
22 Simon Conway Morris, Solución de la vida: seres humanos inevitables en un universo solitario (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 324.
23 Daniel Dennett, "Evolución", en Enciclopedia de la Evolución, ed. Mark Pagel (Oxford: Oxford University Press, 2002). El artículo se reproduce en Daniel Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon (Nueva York: Viking, 2006), 341–57.
24 Robert B. Stewart, "Resurrección (la) de Jesús", en The Cambridge Dictionary of Christianity, ed. Daniel Patte (Nueva York: Cambridge University Press, 2010).
25 Alister McGrath, "El futuro del ateísmo: un diálogo", en El futuro del ateísmo: Alister McGrath y Daniel Dennett en Diálogo, ed. Robert B. Stewart (Minneapolis: Fortaleza, 2008), 31.
26 Dawkins, Capellán del diablo, 124.
27 McGrath, "El futuro del ateísmo: un diálogo", 32.
28 C. S. Lewis, Mere Christianity (San Francisco: Harper, 2001), 38–39.
29 Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 242.
30 Thomas Crean, God Is No Delusion: A Refutation of Richard Dawkins (San Francisco: Ignatius, 2007), 118-19.

Parte 3

EL JESÚS HISTÓRICO Y LA CONFIABILIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO

Capitulo 7

VERDAD DEL EVANGELIO

La fiabilidad histórica de los evangelios

Craig S. Keener

Historicamente la información sobre los individuos normalmente se conserva especialmente en los círculos que la valoran; así, nuestras mejores fuentes para los antiguos sabios provienen de sus discípulos, de Mahoma de sus seguidores y de Jesús de sus discípulos. Lo que sabemos acerca de Jesús históricamente puede ser tan preciso como nuestras fuentes. La más completa de estas fuentes, de una generación o dos del tiempo de Jesús, son los Evangelios. ¿Qué tan confiables son? Si los estudiosos examinan los Evangelios a la luz de las fuentes contemporáneas de su propio período, en lugar de las teorías acumuladas de erudición escéptica, deberían considerarlos como fuentes muy útiles para comprender al Jesús que vivió en la historia. Ensayo a continuación algunos principios clave de mi reciente Jesús histórico de los Evangelios.[1]

La Controversia

¿Qué tan confiables son los Evangelios? La mayoría de los lectores están al tanto de algunas voces escépticas en los medios. Una voz muy pública es el Seminario de Jesús, que ha ganado notoriedad al usar canicas para votar sobre qué dichos de Jesús fueron "auténticos". Este grupo autoseleccionado no es más una sección transversal de todos los eruditos bíblicos de lo que lo sería un grupo autoseleccionado de eruditos conservadores. El rango real de puntos de vista académicos es considerable (con el centro a la derecha del Seminario de Jesús y a la izquierda de la mayoría de los académicos conservadores), pero algunos han comercializado a académicos más escépticos como la voz de la erudición en algunos círculos de medios.

En términos más generales, los sectores académicos han albergado un prejuicio contra lo milagroso, por lo tanto, contra documentos como los Evangelios, desde la Ilustración radical. Los segmentos de estudios académicos del Nuevo Testamento han construido la teoría sobre la teoría para explicar la posibilidad de que los testigos oculares declaren milagros o actividad divina en

la historia, y por lo tanto han argumentado en contra de la posibilidad de material significativo de testigos oculares en los Evangelios. Otros eruditos (que crecen en número hoy) apoyan el material de testigos oculares. Las opiniones mayoritarias entre los académicos cambian de un lado a otro en muchos puntos con nuevas publicaciones, por lo que simplemente llevar un recuento no puede resolver mucho; en su lugar, veremos brevemente algunas pruebas.

Si examinamos los Evangelios en comparación con obras análogas de su período, ¿qué reuniríamos? ¿Son los Evangelios meras obras de ficción propagandística, o cuentan una historia real? Nadie duda de que "predican", pero la mejor evidencia muestra que el "texto" del cual predicaron fue la vida genuina de Jesús.

Los evangelios como biografía antigua

Al igual que los lectores a lo largo de la mayor parte de la historia, los lectores antiguos asumieron que los Evangelios eran "vidas" (bioi), biografías de Jesús. El género de la biografía, una obra sobre una persona histórica, existió mucho antes del ministerio de Jesús y fue popular en el período de los Evangelios. Sin embargo, a principios del siglo XX, algunos estudiosos notaron que los Evangelios no eran como la biografía moderna y, por lo tanto, decidieron que no eran biografías genuinas.Sin embargo, con el tiempo, las voces disidentes se desvanecieron ante ese consenso, y en las últimas dos décadas los académicos que favorecieron la categoría "biografía" de los Evangelios se han convertido en una gran mayoría.[2] ¿Por qué es este el caso?

Los estudiosos que argumentan que los Evangelios no eran biografías tenían razón en parte en términos de lo que significaban: los Evangelios no son biografías modernas. Sin embargo, los Evangelios se ajustan al carácter de las biografías antiguas, es decir, están escritas de la manera en que se escribieron las biografías en su época. Los biógrafos modernos normalmente organizan su material cronológicamente, pero mientras que los biógrafos antiguos a veces lo hacían, generalmente organizaban su material de forma tópica (como, por ejemplo, parece que Matthew hace). Las biografías modernas normalmente comienzan desde el nacimiento de su sujeto; Si bien las biografías antiguas a veces lo hicieron (como en el caso de Mateo y Lucas), a menudo simplemente se abrieron con sus carreras públicas (como en el caso de muchos filósofos y políticos, y como lo hemos hecho en el caso de Marcos).

El costo del papiro y las limitaciones de las publicaciones antiguas requerían que los biógrafos fueran selectivos en lo que incluían; Por lo tanto, a menudo se centraron en aquellos puntos que enseñarían al público lecciones valiosas. Podrían centrarse por completo en las muertes de sus súbditos (como en los Evangelios) cuando estos fueron particularmente significativos (por ejemplo, mártires). Jesús difiere de otros temas biográficos, pero eso es una diferencia en Jesús, no en el género; Las biografías eran obras sobre personas históricas.

Biografías antiguas como obras esencialmente históricas

La biografía antigua era una forma de escritura histórica.[3] Un crítico del siglo segundo escribió que los buenos biógrafos evitaban los halagos que falsificaban los acontecimientos,[4] y que solo los malos historiadores inventan datos.[5] Un estadista posterior que vivió durante el tiempo en que se escribieron los Evangelios permitió a los historiadores mostrar sus habilidades literarias siempre que se apegaran a los hechos; esto era lo que era distintivo de la historia, en contraste con algunos otros géneros.[6] Unos siglos antes, el filósofo griego Aristóteles también insistió en que la característica fundamental de la historia era que debía abordar lo que realmente sucedió.[7]

Los biógrafos tenían perspectivas, que a menudo incluían el interés personal y los sentimientos acerca de aquellos con respecto a quienes escribieron. Sin embargo, se suponía que ellos e historiadores debían tratar de informar el carácter de las personas con precisión, sin prejuicios.[8] A veces, este compromiso los obligó incluso a informar información poco halagadora hacia personas que realmente respetaban.[9] Si bien no todos los biógrafos cumplieron con este estándar, la precisión siguió siendo el ideal. En contraste con aquellos que escriben sobre políticos, los seguidores de Jesús no tenían razones para "adularlo"; Si no creían que su historia era verdadera, no tenían razón alguna para arriesgar su seguridad al seguirlo.

Algunos se quejan de que los Evangelios son atractivos, como las novelas. Sin embargo, debido a que la mayoría de los historiadores y biógrafos querían escribir de tal forma que sus audiencias se mantuvieran interesadas, sus obras son generalmente atractivas, a menudo leen como historias. La diferencia entre tales obras y novelas no es que las primeras fueran aburridas y las últimas

entretenidas, sino que las primeras también debían ser informativas. Además, los historiadores y biógrafos (con mucha más frecuencia que los novelistas) a veces relataron su información histórica específicamente para proporcionar lecciones morales, políticas o teológicas para sus audiencias (menos el interés de las novelas). A diferencia de las biografías, las novelas carecían de prólogos históricos (como encontramos en Lucas 1: 1–4) y generalmente carecían de fuentes claras. Las novelas nunca fueron sobre personas recientes y generalmente no sobre personajes históricos; reflejaron poco interés en comunicar mucha información histórica. Aunque algunos biógrafos se tomaron más libertades que otros, claramente no escribían novelas.

Las biografías de personajes mucho más antiguos podían basarse en la leyenda, pero las biografías de figuras de la generación anterior o dos (como los Evangelios) dependían de una gran cantidad de información histórica.[10] Por ejemplo, Tácito, escribiendo sobre su suegro, y Suetonio, escribiendo sobre emperadores recientes, se mantienen muy cerca de sus fuentes. Josefo escribió tanto historia como autobiografía; a pesar de su inclinación en algunos puntos, la arqueología a menudo confirma su información sustancial. Al escribir sobre un emperador solo medio siglo antes, los biógrafos e historiadores se superponen en una gran cantidad de puntos.[11] Si las personas reconocen que tales biografías fueron incluso en su mayoría históricas (y lo fueron), deberían reconocer lo suficiente sobre Jesús en los Evangelios para considerar su mensaje.

¿Qué tan históricos son los evangelios?

¿Cómo evaluamos casos particulares de biografía antigua? Dos factores merecen una consideración especial. Primero, los historiadores y biógrafos que escriben sobre el pasado bastante reciente (incluidos Tucídides, Polibio y, a menudo, Tácito y Suetonio) eran mucho más propensos a tener información genuina que transmitir que los que escriben sobre el pasado distante. En segundo lugar, debemos preguntarnos cuán estrechamente los historiadores particulares se apegaron a sus fuentes (que a veces podemos reconstruir comparando historiadores anteriores). Todos permitieron que los historiadores antiguos pusieran su material en sus propias palabras, lo que resulta en alguna variación, pero algunos siguieron de cerca sus fuentes.

¿Dónde caen los Evangelios según estos estándares? El último de los cuatro Evangelios existentes del primer siglo, Juan, fue escrito quizás 65 años después

de la muerte de Jesús, y el primero (probablemente Marcos) dentro de una generación de la muerte de Jesús, cuando presumiblemente algunos testigos oculares permanecieron vivos (ver discusión a continuación). Entre las biografías antiguas, entonces, los Evangelios estarían, por estándares puramente históricos, entre las fuentes más confiables para reconstruir la vida de su sujeto.

¿Qué tan cerca se apegan a sus fuentes? Si bien no podemos probar todas las fuentes, debemos suponer que los lugares donde podemos probarlas son representativos; ¡después de todo, los escritores del Evangelio no podrían haber sabido qué fuentes sobrevivirían dos milenios para que los lectores posteriores las prueben! Aunque los eruditos no están de acuerdo sobre la relación exacta entre los Evangelios, la mayoría de los eruditos creen que Mateo y Lucas usaron tanto a Mark como a otra fuente que tenían en común. Si comparamos estas fuentes, vemos que, aparte de las variaciones en la redacción que eran bastante mínimas para los estándares antiguos, los Evangelios, donde podemos probarlos, se adhirieron bastante a sus fuentes.

Cuando aplicamos los estándares de historiografía a biografías antiguas en general, por lo tanto, los Evangelios parecen estar entre los más precisos que los menos precisos. Por razones puramente históricas, incluso una persona sin compromisos teológicos puede mirar a los Evangelios para aprender acerca de Jesús.

Lucas revela su método histórico

Mientras que los Evangelios, tomados por ellos mismos, son biografías, el Evangelio de Lucas es parte de un trabajo de dos volúmenes que los estudiosos generalmente consideran una monografía histórica. Los historiadores a veces dedicaron un volumen de su trabajo a una figura individual, de modo que el Evangelio de Lucas es un segmento biográfico de la historia más grande de Lucas. Mientras que los otros Evangelios no nos dicen mucho sobre su método, Lucas, al escribir la historia, proporciona información útil para aprender su método incluso al comienzo de su volumen.

Al igual que muchos historiadores, Lucas incluye un prefacio histórico, que aborda los "eventos que se han cumplido entre nosotros" (Lucas 1: 1 HCSB). Debido a que su trabajo es breve en comparación con las historias de varios volúmenes, tiene un prefacio correspondientemente breve, que encontramos en Lucas 1: 1–4. Este prefacio revela las fuentes de Luke, su probable investigación

y su propósito de confirmar lo que Theophilus (y presumiblemente otros como él) sabían sobre estos "eventos que se han cumplido entre nosotros". Al estudiar su prólogo, aprendemos sobre las fuentes escritas disponibles en su día (1: 1), las fuentes orales que se remontan a los testigos oculares (1: 2), su profundo conocimiento (1: 3), y la amplia circulación de las cuentas ya en el momento en que escribió (1: 4).[12]

Fuentes Escritas (Lucas 1: 1)

La gran mayoría de los eruditos datan de Lucas en algún momento entre los años 62 y 90. Si bien las fechas anteriores podrían funcionar mejor para nuestros propósitos que las posteriores, incluso la última fecha en este rango (que creo que es injustificada) coloca a Lucas dentro de los 60 años posteriores a Jesús crucifixión. Esto es bastante reciente según los antiguos estándares biográficos. En cualquier caso, Lucas señala que "muchos" ya habían escrito evangelios antes que él; al menos algunos habían alcanzado una cierta importancia (ver los comentarios sobre Mark a continuación). Esto significa que las fuentes escritas ya estaban proliferando en la vida de algunos de los testigos presenciales, incluso en un momento en que el movimiento cristiano estaba experimentando una tasa de expansión fenomenal, llevando consigo sus historias sobre Jesús. La mayoría de los historiadores estarían encantados si más de nuestras biografías griegas y romanas derivaran de un período tan cercano a los temas de las biografías.

La mayoría de los eruditos que comparan los Evangelios argumentan que al menos una de las fuentes anteriores de Lucas fue el Evangelio de Marcos, que la mayoría de los eruditos datan de alrededor del año 70 DC o algo antes (muchos eruditos conservadores, incluido yo mismo, prefieren una fecha de aproximadamente 64, pero la diferencia es insignificante para nuestros propósitos). Según las tradiciones de principios del siglo II, el Evangelio de Marcos alcanzó prominencia, a pesar de su estilo menos sofisticado, porque estaba basado en las memorias de Pedro. Si bien creo que esta tradición es probable,[13] es suficiente para nuestros propósitos aquí señalar que este Evangelio proviene de las cuatro décadas posteriores al ministerio público de Jesús.

¿Los acontecimientos de cuatro décadas antes de nosotros están envueltos en amnesia? Incluso si carecíamos de publicaciones y videos, la mayoría de

nosotros, independientemente de nuestra edad, conocemos testigos oculares que vivieron los eventos hace cuatro décadas. Si surgieran dudas sobre la naturaleza de los eventos suficientes para preocuparnos, acudiríamos a los testigos oculares. Los escritores históricos antiguos también consultaron a testigos oculares como sus fuentes ideales.[14]

Fuentes orales (1: 2)

Lucas señala que sus relatos fueron transmitidos por los testigos oculares originales del ministerio de Jesús. El término que usa para "transmitir" tenía varios significados, pero en contextos relacionados con la tradición oral a menudo sugería una transmisión cuidadosa. ¿Qué tan precisa podría ser esta transmisión? Para responder a esta pregunta, debemos considerar la memoria y la memorización en la antigüedad, especialmente en entornos escolares, donde algunos incluso tomaron notas; luego volveremos a la cuestión de los testigos oculares. Nadie esperaba una recuperación literal en entornos normales, pero recordar la sustancia de la información era muy importante.

Al igual que otras sociedades con un fuerte énfasis en la oralidad (que podría coexistir con fuentes escritas), la sociedad mediterránea apreciaba la memoria de una manera que a menudo sorprende a los occidentales acostumbrados a las picaduras de sonido y la sobrecarga de información. Los bardos, despreciados por la élite como no educados, podían recitar de memoria la totalidad de las epopeyas de Homero; Los judíos también podrían volver a contar largas historias y recordar grandes segmentos de las Escrituras. Por supuesto, los "intérpretes orales" podrían variar su redacción a veces, pero la sustancia permaneció.[15] Una de las cinco tareas básicas de la oratoria era memorizar el discurso, que a menudo podía durar dos horas.

Una vez que la gente comenzó a valorar y entrenar la memoria, fueron posibles hazañas excepcionales. Séneca el Viejo, padre del famoso filósofo con ese nombre, señala que en su juventud pudo repetir 2.000 nombres exactamente en la secuencia en la que los acababa de escuchar. Después de disculparse porque su memoria ya no era tan fuerte en su vejez, procede a repetir partes de más de 100 discursos de práctica que escuchó cuando estaba en una escuela que entrenaba oradores. También habla de otros que podrían memorizar poemas tal como los escucharon o repetir las ventas de un día entero en una subasta de memoria.[16] Incluso si permitimos cierta exageración, la antigua cultura

mediterránea valora, por lo tanto enfatiza, la memoria hasta cierto punto que los lectores occidentales modernos consideran extraordinaria.

La memorización estaba en el corazón de la educación básica, a menudo implicaba memorizar los dichos de maestros famosos; Los niños judíos memorizaron especialmente la Torá. Más relevante para los discípulos de Jesús es el discipulado, una forma de educación avanzada que generalmente comienza a mediados de la adolescencia. Los griegos tenían dos disciplinas principales para la educación avanzada, la retórica (hablar en público profesional) y la filosofía. En ambos casos, los estudiantes aprendieron de memoria las enseñanzas de sus maestros, que eran responsables de representar con precisión, incluso si luego no estaban de acuerdo con ellos. La memorización y propagación de las enseñanzas del fundador fue aún más relevante en las escuelas filosóficas. Podemos tomar como una ilustración extrema a los pitagóricos, de quienes se decía que se levantaban de la cama por la mañana solo después de haber recitado el aprendizaje del día anterior.

Lo que era cierto para el mundo mediterráneo en general también era cierto para los discípulos judíos. Nuestras fuentes sugieren que los discípulos judíos fueron aún más rigurosos en preservar y transmitir las enseñanzas de sus maestros, aunque muchas de estas enseñanzas resultaron ser propiedad común de los sabios.[17] Los estudiantes también estaban interesados en el ejemplo de sus maestros, y los rabinos a menudo apelaron a las acciones de los rabinos anteriores para establecer precedentes legales, a menudo asumiendo que su comportamiento habría sido honorable.

Prácticamente todos están de acuerdo en que Jesús era un maestro y tenía discípulos. Con base en las observaciones anteriores, ¿no deberíamos suponer que los discípulos de Jesús, como los de otros maestros, tratarían de preservar y promover las enseñanzas de sus maestros? Los estudiantes eventualmente podrían articular sus propios puntos de vista, pero normalmente no atribuían estos nuevos puntos de vista a sus maestros. Para algunos críticos, tratar a los seguidores de Jesús como singularmente poco confiables, en contra de la expectativa normal de otros discípulos antiguos, es revelar el prejuicio específico de los críticos contra Jesús y su movimiento. No son los que defienden la fiabilidad de los Evangelios los que se dedican a suplicar especialmente sobre este punto, sino los que lo niegan.

Los estudiantes a menudo tomaban notas. Los estudiantes retóricos de

Quintilian tomaron notas tan cuidadosas que publicaron un libro en su nombre sin su conocimiento; aunque deseando haberlo consultado primero, da fe de que presentaron con precisión su contenido.[18] Arrian tomó cuidadosas notas sobre su maestro filosófico Epicteto, duplicando incluso su estilo divagante (que no es el propio de Arrian). Los rabinos enfatizaron la memorización más que la toma de notas, pero algunos casos de toma de notas son conocidos incluso en esos círculos, y la alfabetización de los judíos palestinos fue, en todo caso, más alta que el promedio en el Imperio. Esto no prueba que ninguno de los discípulos de Jesús tomó notas en ese momento, pero no podemos descartar la posibilidad. Algunos pueden haber sido alfabetizados, pero incluso los bardos analfabetos muestran hazañas de memoria.

Debido a que los discípulos continuaron como un grupo, pudieron pinchar y corregir los recuerdos de los demás en lugar de depender solo de los recuerdos de un individuo. Sabemos que a mediados del siglo I, poco antes de que Marcos escribiera su Evangelio, los testigos clave permanecieron en las principales posiciones de liderazgo en la iglesia (Gálatas 1: 18–19; 2: 9) y fueron conocidos por todas las iglesias (cf 1 Corintios 15: 5–7). Aquellos cuyos informes serían más respetados fueron las fuentes y garantes continuos de la tradición durante el período en que las fuentes escritas comenzaron a surgir. WD Davies señaló que solo una sola vida "separa a Jesús del último documento del Nuevo Testamento. Y la tradición en los Evangelios no es estrictamente una tradición popular, derivada de largos períodos de tiempo, sino una tradición preservada por comunidades creyentes guiadas por responsables líderes, muchos de los cuales fueron testigos oculares del ministerio de Jesús."[19]

Muchos de los testigos (pescadores, recaudadores de impuestos y mujeres) no se encontraban entre las clases más respetadas cuyo testimonio valoraba la sociedad antigua; nadie habría inventado tales testigos, de los cuales luego se quejaron los paganos aristocráticos. Sin embargo, las fuentes limitadas que tenemos sobre ellos indican que estos testigos estaban preparados para morir por su testimonio, y ninguno de ellos renunció a sus reclamos ni siquiera bajo coacción (una situación que hubiera invitado a una respuesta defensiva).[20]

El "conocimiento completo" de Lucas (1: 3)

Luke afirma "conocimiento profundo" de los asuntos sobre los que escribe. ¿Dónde pudo haber adquirido tal "conocimiento minucioso"? El pronombre en

primera persona de Luke reaparece en su segundo volumen, en particular en escenas en Hechos 16-28. No dispuestos a conceder que Luke viajó con Paul, los críticos a veces sostienen que su "nosotros" es un recurso literario ficticio; pero ¿por qué un "nosotros" ficticio aparecería principalmente en escenas de viajes menores en lugar de en ocasiones importantes como Pentecostés? El "nosotros" se va en Filipos (Hechos 16:16) y continúa allí más tarde (20: 6). Además, los "nosotros" ficticios se limitan casi por completo a los géneros ficticios. Como señaló el clasicista de Harvard Arthur Darby Nock, el uso de la primera persona en las narraciones históricas es casi siempre una afirmación genuina de haber estado presente; abundantes pruebas confirman (y la mayoría de los estudiosos reconocen) que Luke estaba escribiendo historia, no una novela. Tampoco es probable que Luke inadvertidamente simplemente retuviera el "nosotros" de otro testigo, ya que no hace esto con ninguno de sus otros materiales.

El "nosotros" estuvo con Pablo en Judea durante dos años (Hechos 21:17; 24:27; 27: 1–2). Eso significa que Luke tuvo mucho tiempo para consultar con testigos oculares y aquellos que conocían las tradiciones directamente de ellos. Luke pudo hacer lo que cualquier historiador de hoy haría si pudiera: consultar a los testigos para corroborar la información ya disponible.

Lucas apela al conocimiento común (1: 4)

Lucas escribe para confirmar lo que ya se había enseñado a Teófilo (Lucas 1: 4). Esta apelación indica que la información que Luke relata ya era ampliamente conocida; ¡Luke difícilmente apelaría al conocimiento de Teófilo y luego lo contradeciría inventando algo completamente nuevo![21] Cuando Lucas nota que está confirmando lo que ya se le ha enseñado a Teófilo, está confirmando que el mensaje sobre Jesús circulando una generación después del ministerio público de Jesús coincide con lo que informaron los testigos presenciales y su círculo en Palestina judía. Los Evangelios nos conectan con la información sobre Jesús que ya circula dentro de una generación de su ministerio.

Otra evidencia

Aunque la iglesia posterior debatió muchos temas, como circuncidar a los gentiles, los escritores del Evangelio no leyeron sus puntos de vista en la colección de las enseñanzas de Jesús. Los Evangelios aplican las enseñanzas de Jesús a su tiempo, pero no se sienten libres de inventar otras nuevas atribuidas a

él. De hecho, si simplemente estuvieran inventando historias sobre Jesús libremente, no tendríamos tanta superposición, especialmente entre los Evangelios "Sinópticos". Pablo se sintió libre para calificar la enseñanza de Jesús para una nueva situación, pero distinguió entre su propia enseñanza y "la del Señor" cuando lo hizo (1 Cor 7: 10–16). Sus cartas atestiguan incidentalmente otras enseñanzas de Jesús (por ejemplo, 1 Tes. 4: 15–5: 4), incluso sobre el corazón de su misión (1 Cor. 11: 23–25), circulando antes de que se escribieran nuestros Evangelios.

Jesús probablemente habló principalmente arameo en Galilea, y muchos de sus dichos en los Evangelios conservan las figuras arameas del habla (no menos importante el repetido "Hijo del hombre", que es un buen arameo pero un griego absurdo). Sin embargo, la iglesia bilingüe de Jerusalén debe haber cambiado rápidamente al griego para que sus miembros "helenistas" pudieran participar plenamente; La iglesia primitiva en Antioquía urbana también habría hablado griego. Aunque a veces se tradujeron al griego coloquial, los ecos incluso del estilo arameo de Jesús a menudo aparecen en los Evangelios, y estos seguramente provienen de las primeras iglesias bilingües.

No solo los arameos, sino la abundancia de características rurales y galileanas se ajustan mucho mejor a los antecedentes reales de Jesús de lo que encajan con el movimiento poco después de su partida porque el centro del movimiento rápidamente se hizo urbano tanto en Judea como en todo el Imperio. Varias imágenes se ajustan mejor al entorno judío palestino de Jesús que el de la iglesia posterior, como se puede ilustrar con ejemplos como los siguientes:[22]

- la primera mitad de la Oración del Señor se parece mucho a las oraciones judías estándar, especialmente la Kaddish;[23]
- La pregunta del divorcio de los fariseos refleja un debate entre las escuelas farisaicas desde los días de Jesús;[24]
- la advertencia de que se "mediría" a uno como se mide a los demás (Mateo 7: 2 // Lucas 6:38);[25]
- quitar el rayo del ojo de uno antes de intentar quitar el chip del de otro (Mateo 7: 3–5 // Lucas 6: 41–42);[26]
- Los sabios judíos a menudo usaban la frase, "¿Con qué, entonces, debo comparar?" (Mateo 11: 16 // Lucas 7:31 HCSB), especialmente para

presentar parábolas;[27]

- a menudo usaban la frase, "Tal y tal es como" (Mateo 11:16; 13:24; 25: 1; cf. también Marcos 4: 26,31; 13:34; Lucas 6: 48–49);[28]
- "mover montañas" puede haber sido una metáfora judía para lograr lo que era difícil o prácticamente imposible (aunque los rabinos, que lo preservan, lo aplican especialmente al trabajo en la Torá);[29]
- maestros judíos posteriores, probablemente no influenciados por Jesús, podrían representar lo que era imposible o casi imposible como un animal grande "que pasa por el ojo de una aguja";[30] y
- Los debates farisaicos actuales sobre la pureza con respecto al interior o exterior de las tazas.[31]

Objeciones planteadas

Los detractores plantean diversas objeciones a los Evangelios. Algunos sostienen que deberíamos pesar otros "evangelios" tanto como los Evangelios que hemos mencionado anteriormente.[32] No puedo imaginar a ningún erudito que no estaría encantado si se descubrieran otras fuentes históricas del siglo primero sobre Jesús (como se menciona en Lucas 1: 1). Desafortunadamente, ninguno de los otros llamados "evangelios" que quedan hoy es tan temprano; ninguno proviene de la memoria viva de los testigos oculares, y muchos son siglos más tarde que el siglo de Jesús. El primero, el Evangelio de Tomás, data de alrededor del año 140 d. C., y algunos ahora datan una generación más tarde. Los evangelios gnósticos no son "vidas" de Jesús sino colecciones de dichos atribuidos a Jesús, con tantos elementos gnósticos y no palestinos que no podemos confiar en sus afirmaciones.

Los evangelios apócrifos carecen igualmente de rasgos judíos palestinos del primer siglo encontrados en los cuatro evangelios aceptados por la iglesia como auténticos. Reflejan su propio tiempo, no reflejan el tipo de dependencia de las primeras fuentes encontradas en Mateo y Lucas, y se ajustan a la forma de novelas. Los evangelios apócrifos de hecho provienen del apogeo de las novelas, comenzando a fines del siglo II.

Una de las principales razones por las que algunos eruditos dudaron de los Evangelios es que informan milagros, que los críticos occidentales modernos consideraron que no podían atribuirse a testigos presenciales. Sin embargo, si

uno cree o no que los milagros son genuinos, no se puede dudar de que millones de testigos presenciales incluso hoy afirman haberlos experimentado o presenciado (incluyendo curas de ceguera y la resurrección de los muertos). Sin embargo, uno explica eventos inusuales, no es posible que personas con conocimiento nieguen que las personas sean testigos de eventos que entienden en tales términos. Además, el argumento filosófico contra la posibilidad de que cualquier cura inesperada sea milagros genuinos se basa en gran medida en el caso de Hume, cuyo argumento contra los milagros es completamente circular. Simplemente descartar las afirmaciones de milagro sin tener en cuenta es trabajar desde un prejuicio basado en última instancia filosóficamente en el ateísmo dogmático o el deísmo.[33]

Conclusión

Simplemente descartar las afirmaciones de milagro sin tener en cuenta es trabajar a partir de un sesgo en última instancia basado filosóficamente en el ateísmo dogmático o el deísmo. Los Evangelios son nuestras mejores fuentes para Jesús, y según los criterios que usamos para evaluar las fuentes históricas desde la antigüedad, son bastante buenos. Son biografías de una generación o dos después de los eventos que describen, dependen de fuentes anteriores y, donde podamos probarlas, siga esas fuentes cuidadosamente. Además, sus fuentes surgieron en un momento en que las personas miraban a los testigos oculares en busca de liderazgo y recuerdos sobre Jesús. Estos testigos oculares eran discípulos, que normalmente serían las personas en las que se confiaba para preservar el mensaje de un sabio. Los Evangelios no inventaron nuevos dichos de Jesús para abordar las crisis de su época, sino que utilizaron material ya disponible. En contraste con lo que esperaríamos para los refranes fabricados, reflejan las antiguas tradiciones rurales de Galilea que ya no eran el escenario de las audiencias primarias de los Evangelios. En resumen, aquellos que rechazan el testimonio de los Evangelios acerca de Jesús efectivamente están tratando estas obras de una manera excéntrica que difiere de cómo trataríamos los informes históricos comparables de la antigüedad.

1 Craig Keener, El Jesús histórico de los Evangelios (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), donde proporciono documentación mucho más detallada para los argumentos ofrecidos aquí. También mis "Suposiciones en la investigación histórica de Jesús", Journal for the Study of the Historical Jesus 9 (2011): 26–58.

2 Ver especialmente Richard A. Burridge, ¿Qué son los evangelios? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Society for New Testament Studies Monograph Series 70 (Cambridge: Cambridge University,

1992; 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans; Dearborn, MI: Dove Booksellers, 2004).
3 Ver George A. Kennedy, "Critical and Christian Source Criticism", en Las relaciones entre los evangelios: un diálogo interdisciplinario, ed. William O. Walker Jr. (San Antonio: Trinity University Press, 1978), 136 (125–55); para la relación cercana, ver también Benedetto Bravo, "Antiquarianism and History", en A Companion to Greek and Roman Historiography, ed. John Marincola, 2 vols. Compañeros de Blackwell al mundo antiguo (Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2007), 1: 516 (515–27); Philip Stadter, "Biografía e historia", en ibid., 528 (528–40).
4 Lucian, Cómo escribir historia, 12.
5 Ibid., 24–25.
6 Plinio, Epístolas 7.17.3; 8.4.1
7 Aristóteles, Poética 9.2–3, 1451b.
8 Polibio 34.4.2; ver también, por ejemplo, Dionisio de Halicarnaso, Tucídides 8; Tácito, Historia 1.1. Para mayor discusión, ver Keener, Jesús histórico, capítulos. 7–8.
9 Por ejemplo, Philostratus, Lives of the Sophists 2.21.603 (de su propio maestro, 2.21.602); el biógrafo Eunapius, Vive 461 (de Iamblichus, a quien Eunapius considera sobrenatural, 459-61).
10 Los antiguos mismos reconocieron que podían hablar con mayor certeza sobre cifras recientes que anteriores; cf. por ejemplo, Tucídides 1.21.1; Diodorus Siculus 1.6.2; 1.9.2; 4.1.1; 4.8.3–5.
11 Ver Craig Keener, "Otho: una comparación dirigida de la biografía de Suetonio y la historia de Tácito, con implicaciones para la confiabilidad histórica de los Evangelios", Boletín de Investigación Bíblica, vol. 21, no. 3 (2011): 331–55.
12 Tratado en mi Jesús histórico, cap. 6, 9-10.
13 Para los argumentos de que la iglesia primitiva habría preservado correctamente a los autores de los Evangelios, ver Martin Hengel, Estudios en el Evangelio de Marcos, trad. John Bowden (Filadelfia: Fortaleza, 1985). Rara vez se transmitían obras tan grandes de forma anónima.
14 Vea aquí especialmente Samuel Byrskog, Historia como historia — Historia como historia: La tradición del Evangelio en el contexto de la historia oral antigua (Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002).
15 Sobre la tradición oral, véanse también las discusiones en James D. G. Dunn, Una nueva perspectiva sobre Jesús: lo que faltaba la búsqueda del Jesús histórico (Grand Rapids: Baker, 2005); Paul Rhodes Eddy y Gregory A. Boyd, The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
16 Por ejemplo, Séneca, Controversia 1.pref.2, 19; cf. Philostratus, Vidas de los sofistas 1.11.495; Plinio, Epístolas 2.3.3.
17 Aunque nuestras fuentes antes del año 70 DC son limitadas, leemos sobre los primeros discípulos de maestros judíos y no tenemos razón para pensar que fueran completamente diferentes de los discípulos judíos posteriores a los 70 o de los discípulos de los filósofos.
18 Quintiliano, Institutos de Oratoria 1.pref. 7–8.
19 W. D. Davies, Invitación al Nuevo Testamento: Una guía para sus principales testigos (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 115–16; cf. de manera similar E. P. Sanders, The Tendencies of the Synoptic Tradition (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 28.
20 Para el argumento de que los Evangelios reflejan la tradición de los testigos oculares, ver especialmente ahora Richard J. Bauckham, Jesús y los Testigos oculares: Los Evangelios como testimonio de testigos oculares (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).
21 Compare el atractivo de Pablo con la experiencia de los testigos de los Corintios con los milagros (2 Corintios 12:12) y la disponibilidad de testigos para la resurrección (1 Corintios 15: 6).
22 Ver Keener, Jesús histórico, capítulos. 11-22; para ver los ejemplos aquí, ver idem, The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), passim.
23 Véase, por ejemplo, Morton Smith, Tannaitic Parallels to the Gospels (Filadelfia: Sociedad de Literatura Bíblica, 1951), 136.
24 Cf. mishnah Gittin 9:10; Deuteronomio de Sipre 269.1.1.
25 Ver mishná Sota 1: 7; más completamente, Smith, Tannaitic Parallels, 135; Gustaf Dalman, Jesús-

Jeshua: Estudios en los Evangelios (Nueva York: Macmillan, 1929), 225.

26 Ver Geza Vermes, La religión de Jesús el judío (Minneapolis: Fortaleza de Augsburgo, 1993), 80.

27 Ver Abot 3:17; mishná Sucot 2:10; tosefta Berakoth 1:11; 6:18; Baba Kamma 7: 2–4; Hagigah 2: 5; Sanedrín 1: 2; 8: 9; Sipra Shemini Mekhilta de Miluim 99.2.5; Behuqotai pq. 2.262.1.9; Sipre Numbers 84.2.1; 93.1.3; Sipre Deuteronomio 1.9.2; 1.10.1; 308.2.1; 308.3.1; 309.1.1; 309.2.1.

28 Ver, por ejemplo, tosefta Sukkoth 2: 6; Sipra Shemini Mekhilta de Miluim 99.2.2; Behuqotai pq.3.263.1.5, 8; Sipre Numbers 84.1.1; 86.1.1; 89.4.2; Sipre Deuteronomio 3.1.1; 11.1.2; 26.3.1; 28.1.1; 29.4.1.

29 Por ejemplo, Abot de Rabbi Nathan 6A; 12, §29B; Talmud de Babilonia Berakoth 63b; Sanedrín 24a.

30 Israel Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels (2nd ser .; Cambridge: Cambridge University Press, 1924), 2: 208; Dalman, Jesús-Jeshua, 230.

31 Jacob Neusner, "'First Cleanse the Inside'", New Testament Studies 22 (1976): 486–95 (aquí 492–94).

32 Ver discusión en Jesús histórico, capítulo. 4, y otras fuentes (especialmente Craig Evans y Nicholas Perrin).

33 Vea con mayor extensión mis Milagros: La credibilidad de los relatos del Nuevo Testamento (Grand Rapids: Baker Academic, 2011); vea también mi artículo, "Una reevaluación del caso de Hume contra los milagros a la luz del testimonio de la mayoría del mundo de hoy", Perspectives in Religious Studies 38, no.3 (otoño de 2011): de próxima publicación.

Capitulo 8

¿SE LEVANTARÁ EL AUTOR REAL?

El autor en la escritura de cartas grecorromanas

E. Randolph Richards

Los estudiosos de hoy discuten si las letras en el Nuevo Testamento con el nombre de Pablo fueron escritas por Pablo. En realidad, con la palabra "escrito" significan "autor", no quién escribió las palabras en papel.[1] Estamos discutiendo si Pablo fue realmente el autor de todas las letras que llevan su nombre en el Nuevo Testamento o si algunas de ellas fueron falsificaciones.[2]Los cuatro llamados Hauptbriefe (letras principales),[3] Romanos, 1–2 Corintios y Gálatas, se consideran tan "paulinos" que pocos los han cuestionado.[4] Filipenses, Filemón y 1 Tesalonicenses son ampliamente vistos como de la pluma de Pablo.[5] Segundo Tesalonicenses y, a menudo, colosenses siguen siendo sospechosos para algunos, pero muchos eruditos paulinos los aceptan como genuinos.

Efesios es comúnmente rechazado como Paulina por al menos tres razones.[6] La carta es muy general, no aborda problemas aparentemente específicos de Éfeso,[7] y carece de palabras de saludo. Sin embargo, según Hechos, Pablo tuvo su ministerio más largo y quizás más fructífero en Éfeso. Segundo, el estilo de la carta ha sido llamado "no paulino". Por último, Efesios es sorprendentemente similar a Colosenses, incluso textualmente en un solo lugar. Claramente, se argumenta, tal reutilización de material es la huella digital de un falsificador. Durante casi cien años, se ha argumentado que un "discípulo posterior" de Pablo escribió a Efesios como una introducción general a una colección de cartas de Pablo.[8]

Mientras se debate la autenticidad de Efesios, la mayoría[9] de los estudiosos acuerdan pronunciar las llamadas "Cartas Pastorales", 1–2 Timoteo y Tito, como auténticas, o usar un término más peyorativo (pero preciso), falsificaciones.[10] Estas tres cartas se ponen seriamente en duda como Pauline, incluso por eruditos

más conservadores como Bruce Metzger y I. Howard Marshall. Nuevamente, tres razones aparecen comúnmente. Se percibe que estas letras tienen un "tono" más formal. Segundo, se acusa a la teología de ser "más bien peatonal".[11] Por ejemplo, estas cartas recomiendan una forma de liderazgo aparentemente más eclesiástica en lugar de neumática y apelan más a las "tradiciones" que a la autoridad apostólica. Por último, el "estilo de escritura" de las Pastorales se considera no paulino.

A medida que examinamos los argumentos, notamos rápidamente que la cuestión del "estilo de escritura" era tanto el elemento inicial como el formativo. Un tono "más formal" es apenas un argumento definitivo. Cualquiera de nosotros permitiría un cambio de tono en nuestros propios escritos durante un período de 15 años, un cambio de estatus de un misionero libre (de disfrutar de las protecciones de Roma y esperar que pronto aparezca su nuevo rey, Cristo). a un prisionero, esperando su propia muerte inminente. Esto también podría explicar fácilmente por qué Paul pensaría que se necesita un cambio en la forma en que se manejó el liderazgo / autoridad. Incluso podría explicar un cambio en la teología.[12] En última instancia, es la cuestión del estilo de escritura lo que precipitó y aún sostiene los argumentos contra la autenticidad de las Cartas Pastorales.[13]

Sin lugar a dudas, las Letras Pastorales tienen un vocabulario no común a las otras Letras Paulinas. Aquí está el paso complicado. En el mundo moderno de hoy, donde escribo (o escribo) mis propios libros y artículos, si ves vocabulario inusual y un cambio en el estilo de escritura de mis otros escritos, debes sospechar de plagio o falsificación. Esto plantea la cuestión de cómo la "autoría" hoy difiere de la antigua.

Autoría occidental moderna

Inicialmente podríamos preguntarnos en qué diferiría la autoría. Después de todo, escribir es escribir. Los estudiosos de la literatura moderna señalaron cómo estábamos leyendo nuestro modelo de autoría al revés.[14]

El nacimiento del autor moderno

En un movimiento hábilmente llamado la Muerte del Autor,[15] Los estudiosos del campo de la teoría literaria sostienen que la escritura fue colaborativa hasta el siglo XVII. Lo que impulsó la necesidad de distinguir a una

persona en particular como "autor" fueron cuestiones prácticas, en gran parte políticas y económicas. Por ejemplo, un rey necesitaba saber a quién arrestar por el folleto difamatorio recién impreso contra su reinado.[16] Sin embargo, como suele ser el caso, no fue la política sino el dinero lo que realmente selló el acuerdo.

Editoriales: El impulso principal probablemente provino del negocio editorial recientemente emergente, cortesía de Gutenberg.[17] Los editores debían designar este libro o ese folleto como perteneciente a ellos.[18] De lo contrario, cualquiera con una imprenta podría robar el fruto de su arduo trabajo e inversión.[19]

Individualismo occidental: al mismo tiempo, la cultura occidental estaba cambiando su énfasis de "nosotros" a "yo". La mayor parte del mundo (incluido el mundo antiguo) es "diádico". Las obras perspicaces de Malherbe, Neyrey, Rohrbaugh, Malina y otros exégetas sociológicos proporcionan múltiples ejemplos de cómo la cosmovisión mediterránea del primer siglo difería de la cosmovisión occidental moderna.[20] Si bien somos una cultura individualista, el Nuevo Testamento refleja una cultura colectiva (diádica)[21]: "Está claro que las culturas de la Biblia hebrea y el NT estaban mucho más cerca de una cultura diádica (cultura incrustada e interrelacionada) que de la visión cultural occidental dominante actual, tanto en teoría como en práctica."[22]

La Academia: Obviamente, la academia no puede considerarse una parte desinteresada en esta discusión, ya que la mayoría de los miembros son autores que desean proteger su material del robo. Gran parte del concepto moderno de "autor" está vinculado a la convención moderna de derechos de autor. Lo que es mío es mío.

"Pecados" modernos de autor

Se ha argumentado comúnmente que ciertas prácticas de los autores (en los tiempos modernos) son vicios: plagio, escritura fantasma y falsificación. Algunas prácticas son vicios muy serios, algunos moderadamente serios, y otros considerados simplemente de mal gusto. En la antigüedad, estas prácticas se veían de manera diferente.

Plagio: el plagio es condenado por la sociedad occidental moderna (y sus leyes). En general, el plagio es vigilado por instituciones académicas y

editoriales. Antiguos que no tenían academias formales ni editoriales[23] Los antiguos que no tenían academias formales ni editoriales tenían una visión diferente de lo que los modernos llaman plagio. Usar el material de otra persona sin documentarlo fue una práctica aparentemente aceptable, ya que, por ejemplo, vemos que el Salmo 70 reutiliza el Salmo 40: 13–17.[24] Como la mayoría de los aristócratas, Plinio el Viejo tenía un esclavo (un lector) para leer en voz alta de las obras, pero su sobrino (Plinio el Joven) nos dice que el esclavo también tenía cuadernos en los que escribir las partes que su tío deseaba extraer.[25] Cuando un material antiguo reutilizado, puede o no haber indicado su fuente.[26] No hubo derechos de autor. No hubo irregularidades en esto. Parece que 1 Pedro está reutilizando a Judas, reduciendo el número de ejemplos bíblicos, reorganizándolos en orden canónico y aplicándolos a su contexto.[27] De hecho, algunos documentos eran claramente colecciones de material de múltiples fuentes. En el caso de Proverbios, algunos son de Salomón, otros de Agur, y otros proverbios de solo Dios sabe a quién.

Colaboradores sin nombre: Los coautores nombrados eran y siguen siendo practicantes honorables. La pregunta aquí es dónde un libro reclama un autor, pero alguien en el fondo ayudó en la composición, lo que hoy llamamos un "escritor fantasma". ¿Realmente creemos que un presidente retirado escribió sus propias memorias sin ayuda? Mientras el autor nombrado sea la fuente y le haya dado su bendición sobre el contenido, consideramos al autor como el autor, reconociendo "guiño-guiño" que había un ayudante. Si bien podemos ver esto como algo indeseable o tal vez incluso una práctica sombría hoy en día, era bastante aceptable en la antigüedad. Josefo se refiere específicamente a sus "ayudantes". El griego mejorado de esos escritos se atribuye comúnmente a sus asistentes.[28]

Falsificación: Si bien los autores antiguos fueron más amables con el material "prestado" y los colaboradores sin nombre, adoptaron una línea firme contra la falsificación. Entonces, como ahora, la falsificación se consideraba fraudulenta.[29] Bart Ehrman ofrece una buena definición estándar: "Mi definición de falsificación, entonces, es una escritura que dice ser escrita por alguien (una figura conocida) que de hecho no la escribió". Agrega con precisión que "la falsificación fue ampliamente condenada."[30] Contra los paulinistas que

sostienen que escribir con un nombre falso era una práctica aceptable,[31] Ehrman declara: "Algunos estudiosos han argumentado, enérgicamente, pero sin mucha evidencia, que era una práctica común y aceptada en las escuelas de filosofía escribir un tratado filosófico y firmar el nombre de su maestro (Platón, Pitágoras, etc.), en lugar de la suya, y que nadie miró con recelo a la práctica."[32]

Como señala Ehrman, la evidencia es escasa. ¿Por qué escribir con un nombre falso si todos lo supieran? El propósito claramente era engaño.[33] Fue condenado entonces y todavía lo es ahora.[34] Ehrman tiene razón en que si los documentos del Nuevo Testamento eran falsificaciones, entonces deberían ser condenados. (No creo que ninguno de ellos lo sea).

Autoría posmoderna

Por supuesto, es demasiado pronto en la posmodernidad para hacer predicciones, pero los primeros indicadores sugieren que la autoría se está (nuevamente) más colaborando. Soy coautora de libros con bastante frecuencia; mi viejo profesor nunca lo hizo. Mis alumnos son muy colaborativos, a menudo para mi consternación. La autoría en el futuro probablemente vaya más allá de la colaboración nombrada. ¿Quién es el autor de un artículo de Wikipedia®? La compañía Logos Bible Software está desarrollando una enciclopedia bíblica en línea. Potencialmente, podría ser una enciclopedia de estilo Wikipedia® donde los eruditos evangélicos contribuyen. ¿Quién sería el autor?[35] Este tipo de colaboración interactiva, en vivo (en constante transformación) puede ser el nuevo modelo, ¡no sé cómo lo pondremos al pie de página! Tal modelo nuevo sería, en muchos sentidos, un retorno al modelo antiguo.

Redactar un documento antiguo

Cuando era joven, recuerdo cartas escritas a mano. Cuando llegué al final, firmé mi nombre, doblé las páginas y sellé el sobre. El primer borrador fue el borrador enviado. Escribir en la antigüedad tomó más tiempo e involucró a más personas, probablemente como todo lo demás en la antigüedad.

Usando fuentes

Los escritores antiguos no se sintieron obligados a comenzar desde cero, al igual que nosotros. Usaron material externo. Los materiales más obvios en el

Nuevo Testamento son pasajes del Antiguo Testamento, muchos de los cuales no se citan explícitamente como tales (Rom. 9:20; Gál. 3: 6).[36]

Material prestado: Los antiguos comúnmente tomaban material prestado de otros, a veces indicando la fuente y otras no. Este material ha llegado a llamarse "preformado"." Tengo la culpa de este término incómodo, acuñado en un trabajo de posgrado en 1985 y luego institucionalizado por mi antiguo profesor, E. Earle Ellis.[37] Nos referimos al material que fue compuesto en algún momento anterior al resto del texto, ya sea por el propio autor o por otro.[38] Nadie duda de la existencia de tal material en el Nuevo Testamento, particularmente en las cartas de Pablo.[39] Varios pasajes son universalmente reconocidos como tales, tanto como cualquier tema puede ser en los estudios paulinos: Rom 10: 9; 1 Corintios 15: 3b – 5; y Fil 2: 6–11. Sin embargo, la naturaleza misma del material preformado es que el autor generalmente espera que los destinatarios reconozcan el material y, por lo tanto, hace poco (o nada) para distinguirlo explícitamente.[40] El propósito de Paul para citar el material fue a menudo llevar al lector al contexto de la cita, incluida la percepción del material como "generalmente recibido" o "bien aceptado" y no una idea peculiar de Paul. A medida que los eruditos comenzaban a observar el "material tradicional" en Paul, tres escritores hicieron intentos preliminares para establecer formas de detectarlos.[41] Posteriormente sugerí seis criterios relacionados con el contenido y tres relacionados con la forma.[42] El interés no ha disminuido.[43]

Fuentes nombradas: Obviamente, los escritores en el Nuevo Testamento citaron material e indicaron la fuente. First Corinthians 6–7 proporciona amplios ejemplos de Pablo usando el Antiguo Testamento (6:16) así como la tradición de Jesús (7:10).

Fuentes sin nombre:[44] Del mismo modo, encontramos referencias y alusiones de la literatura del Segundo Templo (2 Tim 3: 8; 1 Ped 3: 6; Judas 9), fragmentos de himnos, fórmulas cristianas, así como lo que parecen ser citas de "consignas" de los oponentes (1 Cor. 6:12).[45] El uso de material sin citar la fuente no fue visto como plagio en la antigüedad.

*Material reutilizado (reutilizado):*Cicerón usó la misma prosa inteligente en el asesinato de César en dos cartas diferentes.[46] También usó el mismo prefacio

en al menos dos obras diferentes.[47] Su sobrino le escribió un relato a Cicero sobre alguna aventura y luego reutilizó el material en una carta a Atticus.[48] Ignacio reutilizó su recomendación de Burrhus, el cartero, en dos letras diferentes.[49] Esta reutilización de material, incluso textualmente, no se vio negativamente, incluso cuando ambos destinatarios sabían que el material fue reciclado.[50] En ninguno de estos ejemplos, los estudiosos argumentan que una de las cartas era una falsificación porque el material fue tomado de otra de las cartas del autor. Cuando Pablo reutiliza su recomendación de Tíquico en Colosenses y Efesios, no se debe argumentar que esto hace que uno o ambos sean una falsificación.

Usando una secretaria

El uso de secretarias no se disputa.[51] Los remitentes de cartas generalmente contrataban secretarias porque eran analfabetas.

Analfabetismo: no se puede determinar fácilmente qué parte del mundo antiguo podía leer. Mientras que algunos han afirmado que el mundo de Paul tenía una tasa de alfabetización relativamente alta, los hallazgos arqueológicos indican lo contrario.[52] Cuando se descubren letras antiguas, a menudo vemos la carta escrita en "una mano experta", no del remitente de la carta.[53] Si el "autor" fue capaz de escribir, agregó algo, aunque sea simplemente un "adiós", abreviado err.[54] En cartas más oficiales, había una fórmula, como "Escrito para él porque no sabe cartas."[55] Aunque el analfabetismo era generalizado, había mucha gente alfabetizada.

Alfabetización como lectura pero escritura como caligrafía: la alfabetización se ha descrito tradicionalmente como la capacidad de leer y escribir. Los modernos suponemos erróneamente que la lectura y la escritura son dos caras de la misma moneda.[56] Uno no debe suponer que si alguien puede leer, entonces ella puede escribir. Puede sorprender a algunos que los escritores alfabetizados usaran secretarias; Sin embargo, hace solo unas décadas, las personas en los negocios a menudo usaban secretarias para preparar cartas porque la mayoría no podía escribir. La alfabetización no incluía la escritura, a pesar de que podíamos leer algo escrito. En el mundo del primer siglo, la alfabetización significaba la capacidad de leer, no la capacidad de escribir, que es una habilidad practicada.

¿Qué tan bien escribes con tu mano opuesta? En cuanto a mí, es lento y con letras grandes y torpes, no porque sea analfabeto, sino porque rara vez escribo con la mano izquierda. La mayoría de las personas antiguas rara vez practicaban la escritura. Paul hace un comentario similar: "¡Mira las letras grandes que uso mientras te escribo con mi propia mano!" (Gálatas 6:11 NIV). Pablo era muy letrado. Sin embargo, escribir una carta se consideraba una habilidad especializada. Una secretaria necesitaba saber cómo cortar y pegar papiros, cortar y afilar bolígrafos, mezclar tinta, pinchar y delinear las hojas, escribir prolijamente y, lo más importante, cómo usar las formas y frases correctas para esa situación específica de las letras.[57]

Habilidades Secretariales: También sabían el formato y el lenguaje adecuados (fórmulas y contenido) para diversos contextos. Las letras grecorromanas eran mucho más estereotipadas que nuestras cartas, incluso el viejo "Querido Bob, ¿cómo estás? Estamos bien. Sinceramente, Sam" de una generación anterior. Además, y quizás lo más importante, una secretaria podría producir un buen guión en un buen papel para ocasiones importantes. Los bolígrafos modernos nos permiten escribir rápida y suavemente; sin embargo, incluso tenemos problemas para escribir tan rápido como una persona habla, ¡una queja que a menudo escucho de mis alumnos! El papiro no era tan suave; los bolígrafos requerían redipping en la tinta Los antiguos simplemente no podían escribir tan rápido.[58] Sin embargo, este no era el problema más grande. Una carta a una iglesia, para ser leída públicamente como lo pretendía Pablo (Colosenses 4:16), no se podía rayar desordenadamente en alguna hoja. Los antiguos tenían un sentido de propiedad. Las cartas importantes deben prepararse cuidadosamente en papiro de buena calidad.[59] Pablo pretendía que sus cartas fueran de uso público (congregacional) (Col 4:16).[60] El primer borrador rápidamente garabateado no era adecuado para enviarlo a una iglesia. ¿Qué pensaría Corinto de Paul, a quien le importaba tan poco enviar un trapo?

Dado que los escritores de cartas antiguas usaban secretarias, ¿cómo funcionó? En otros lugares, describí cómo los antiguos secretarios (amanuenses) ejercían su oficio.[61] Cuando las secretarias tomaban el dictado, significaba un dictado lento, a menudo sílaba por sílaba. Séneca notó que un tartamudo era ridiculizado por hablar como si estuviera dictando.[62] Para dictar 1 Corintios hasta el final habría requerido alrededor de 10 horas de dictado lento continuo.[63]

Las secretarias también tomaban notas comúnmente, garabateando en tabletas de cera.[64]

De la transcripción o notas de la secretaria,[65]el secretario prepararía un borrador, aún con estos materiales reutilizables. El autor haría cambios y adiciones y enviaría a la secretaria de regreso para preparar otro borrador. El pensamiento cuidadoso y la composición eran esenciales. Los escritores antiguos reflexionaron cuidadosamente sobre sus borradores, sopesando cada frase. Cicero era conocido por debatir sobre qué preposición era mejor usar (Cic., Att. 7.3.). Las cartas de Pablo no fueron escritas apresuradamente o descuidadamente.[66] También eran mucho más largas que incluso letras largas. Las cartas de Pablo eran caras[67] y esfuerzos que requieren mucho tiempo.

Teniendo asistencia

Los antiguos no engrandecían volar solos. No sugiero que Paul pensó para sí mismo: por esta carta voy a trabajar solo. Trabajar solo no se le habría ocurrido a él ni a ningún otro.[68] ¿Por qué excluiría a los miembros de su propio equipo?

Coautores: en al menos seis cartas, incluidas cartas indiscutibles como 1 Corintios, Paul enumera a otra persona en la dirección de la carta donde figura el remitente / autor. Sugiero que estos son coautores, una práctica rara pero no desconocida. ¿Por qué es esto tan sorprendente? Las cartas de Paul se desvían de la norma casi de cualquier otra manera.[69] Sin embargo, la mayoría de los estudiosos dicen que la inclusión de alguien como Timothy en la apertura de la carta de 2 Cor 1: 1 es "en gran medida una cuestión de cortesía."[70] Como he argumentado en otra parte, ¿por qué Timoteo no aparece en la carta de apertura de Romanos? Él estaba allí, como lo indica su saludo en Rom 16:21. Sugiero que hay algo diferente sobre el papel que Timoteo jugó en 2 Corintios y Romanos.[71] Citar a otro en la apertura de la carta fue la excepción a la costumbre,[72] y, por lo tanto, no debemos suponer que se trata simplemente de una convención literaria. Significaba algo, incluso si no significa coautoría como sugiero.

Interpolaciones: Como William Walker define, "una interpolación es material extraño insertado deliberada y directamente en el texto de un documento."[73] Obviamente, las citas del Antiguo Testamento, las fórmulas

cristianas y otros materiales preformados califican. Sin embargo, lo que la mayoría de los estudiosos quieren decir es que alguien ha insertado material en una carta, como 1 Corintios, después de que Pablo lo envió y, por lo tanto, fue "no autorizado". Cuando eso sucede, debe aparecer en la evidencia del manuscrito.[74] Como he argumentado en otra parte,[75] También debemos permitir la otra opción: predispatch e inserciones autorizadas en el texto. Alguien sugiere que se inserte un comentario o material que Paul esté de acuerdo. Esto podría hacerse en ese momento como una inserción verbal[76] o podría agregarse en el próximo borrador entregándole al secretario el material por escrito. En cualquier caso, se sienten tres efectos importantes. Primero, el material sería no paulino; No lo compuso. Segundo, el material no sería no paulino; él aprueba su inserción. Por último, dicho material diluiría cualquier análisis de estilo. La existencia de tales interpolaciones aprobadas antes del envío no debería sorprendernos porque los escritores usaron material de otros y porque su cultura era diádica.

Edición

Por último, debemos tener en cuenta que los antiguos no escribieron descuidadamente escritos significativos. La escritura antigua (de cualquier importancia) también pasó por un proceso de notas, borradores, ediciones y copias finales.[77] Los escritores antiguos también eligieron cuidadosamente sus palabras.[78] No sostendríamos que los escritores del Nuevo Testamento fueran tan perspicaces como Cicerón, pero no debemos suponer que fueron descuidados. A diferencia de hoy, el papel (papiro) era aproximadamente el doble del costo de la mano de obra.[79] Una secretaria empleó material reutilizable hasta que el autor estuvo satisfecho, luego se preparó un borrador final para su envío.

Esfuerzos modernos para identificar a un antiguo "autor"

Los eruditos bíblicos pueden ser criticados por enfatizar demasiado la autoría singular.[80] La queja más común que escucho sobre mi trabajo en la escritura de cartas del primer siglo gira en torno a mi sugerencia de coautoría en algunas de las cartas de Paul. Los lectores quieren saber qué secciones eran de Paul. ¿Quién es el autor "real"?

Presuposiciones modernas

Nos parece evidente que el plagio y el material "prestado" de otras fuentes está mal. Los antiguos, especialmente los cristianos, probablemente vieron lo contrario a la luz de las advertencias bíblicas para compartir con los necesitados y no buscar la gloria para uno mismo. Claramente, tampoco fue visto como incorrecto, "pecado" o engaño usar el material de otras personas.

La necesidad de identificar al autor único o principal: Parecemos superponer valores negativos si no encontramos un autor solitario. Vemos la coautoría como una segunda opción pobre que solo se usa cuando es inevitable. La posibilidad de que los cosenders de Paul fueran coautores generalmente se descarta sumariamente en lugar de evaluarse.

Prejuicio moderno contra obras anónimas: Una carta como Hebreos es claramente anónima. Sin embargo, aún se realizan esfuerzos para identificar al autor. Parece que hoy nos sentiríamos mejor si pudiéramos identificar al autor. Convencernos de que un discípulo llamado Juan escribió el Cuarto Evangelio suena más atractivo que simplemente atribuirlo a un discípulo de Jesús que vio esas cosas (Juan 21: 20–24). Quizás estamos leyendo nuestra historia europea, donde ciertos autores eligieron el anonimato porque calumniaban o necesitaban ocultar su identidad. ¿Podría haber un motivo de simplemente no querer llamar la atención?

Una presunta falta de plagio o asistencia: Probablemente las críticas son correctas de que hemos aplicado el concepto moderno de "autoría" (filtrado a través de los editores que protegen sus derechos de autor) a la composición antigua, haciendo un ajuste deficiente. Una de las diferencias más evidentes es la cuestión del "plagio". Los estándares académicos modernos etiquetan el plagio como un vicio, pecado o incluso un crimen. Para presentar un caso bíblico contra el plagio, generalmente debemos conectarlo con la deshonestidad (claramente un vicio bíblico), incluso si la deshonestidad percibida es solo a los ojos de un evaluador. Dado que el plagio ahora se considera un "pecado" (y muchos de nosotros creemos que la Biblia no tiene tales cosas), entonces lógicamente no puede haber plagio, aunque sabemos que existe, como lo señaló incluso un lector casual de Salmos 40 y 70. Por ejemplo, una razón común para rechazar a 2 Tesalonicenses como Paulina es la similitud con 1 Tesalonicenses; notablemente 2 Tes 3: 8 es casi idéntico a 1 Tes 2: 9, una marca de falsificación, se nos dice.[81]

Pedro es comúnmente rechazado como el autor de 1 Pedro[82] por las razones que Ehrman cita:

> Quien escribió 1 Pedro, por ejemplo, era un cristiano de habla griega altamente educado que entendía cómo usar los dispositivos retóricos griegos y podía citar el Antiguo Testamento griego con elegancia y matices. Eso no se aplica a los pescadores sin educación, analfabetos, que hablan arameo de la zona rural de Galilea. . . .[83]

Estas son las mismas razones que uso para argumentar que Pedro[84] tomó el material de otra persona (Jeremías 29) y con la ayuda de una secretaria y quizás otros asistentes lo reelaboraron en una nueva carta a los exiliados.[85] Ehrman descarta cualquier influencia de una secretaria (y presumiblemente otras):

> Y no parece posible que Peter haya dado una idea general de lo que quería decir y que una secretaria luego le creó la carta en su nombre, ya que, primero, luego la secretaria en lugar de Peter sería el verdadero autor de la carta. y segundo, y aún más importante, parece que no tenemos ninguna analogía para un procedimiento como este del mundo antiguo.[86]

Ehrman se equivoca en ambas cuentas. Primero, está confundiendo la autoría singular con la autoridad. Nadie discute que Josefo escribió tanto Antigüedades como Guerras judías, a pesar de que el griego en esta última estaba más allá de sus habilidades, como señaló el editor de Loeb, H. St. John Thackeray.[87] Josefo adquirió colaboradores (sunergoi) exactamente con el propósito de convertir a un judío de habla aramea (Josefo) del primer siglo en el autor de un documento griego finamente escrito. ¿Por qué eso no es posible para Peter? Josefo sigue siendo el autor; él fue quien inspiró, dirigió y luego verificó y firmó el trabajo. Cicerón señala sobre una carta de Pompeyo: "Nunca había visto nada más estonio en su estilo."[88] Sin embargo, Cicerón todavía considera que la carta es de Pompeyo, no de Sestio. Pompeyo fue responsable del contenido, sin importar cuánta asistencia se le proporcionó. En segundo lugar, Ehrman afirma que no hay analogía para usar una secretaria de esta manera, pero hay, por ejemplo, muchos, muchos ejemplos de cartas griegas bien escritas de soldados y granjeros

egipcios comunes.[89] De hecho, esta asistencia fue una buena razón para contratar una secretaria.

Como no reconocemos el material reutilizado, no permitimos que afecte las discusiones de autoría. Los autores modernos parafrasean, es decir, ponemos el material reutilizado en nuestras propias palabras, y suponemos que los autores antiguos también lo hicieron. En nuestra opinión, el material prestado debe reflejar el estilo del nuevo autor.[90] Por lo tanto, nos sentimos justificados al incluir todo el material en una carta de Pablo en cualquier análisis de vocabulario o estilo.[91] Es mucho más probable, particularmente cuando una secretaria estaba sacando de una fuente escrita, que el material reutilizado no fue reelaborado en el vocabulario y estilo idiosincrásicos del autor (a menos que lo considere necesario).

Verificación de reclamos de autoría antigua

Esto no quiere decir que a los antiguos no les preocupara la autoría. Era, entonces y ahora, una cuestión de autenticidad y, por lo tanto, a menudo de autoridad. Los antiguos buscaban falsificaciones.

Métodos más confiables: Había varias formas de detectar una falsificación. Algunos métodos fueron más confiables que otros.

(a) "Firmas" y sellos. Una vez que se preparó el borrador final y el escritor había asegurado que alguien lo llevaría, la carta estaba lista para ser firmada y sellada para su envío. La escritura de una persona era conocida por sus amigos y familiares. Hoy en Occidente comúnmente escribimos nuestro nombre en cursiva como una "firma", una extraña costumbre. En Oriente, los escritores a menudo tienen una forma muy estilizada y muy distintiva de escribir su nombre; generalmente es poco legible, pero es muy identificable. En la antigüedad, tampoco lo hicieron. Escribieron algo en su propia letra, incluso tan solo unas pocas letras. Con menos frecuencia, el escritor agregaría bastante en su propia letra. En cualquier caso, si el remitente tuviera alguna habilidad para escribir, agregaría algo al final con su propia letra.[92] De hecho, se usó una frase común: "Estoy escribiendo esto en mi propia mano". El comentario de Paul es bastante normal: "Yo, Pablo, estoy escribiendo esto con mi propia mano" (Film 19 NVI).

Las letras típicas se doblaron (estilo acordeón), luego se doblaron por la mitad. (Las letras más largas simplemente se enrollaron en un pergamino). Se

ataba una cuerda, por lo general, simplemente tirada del borde de la hoja de papiro. Se apretó una gota de arcilla (o cera) sobre el nudo. Los remitentes de cartas más ricos y / u oficiales tenían un sello para presionar. Durante una época de intriga romana, Cicerón deseaba ocultar su identidad, por lo que no escribió ninguna parte en su propia mano y no usó su sello.[93] Por lo tanto, vemos que para la mayoría de las personas, las firmas y sellos escritos a mano suelen ser una protección adecuada.[94] Desafortunadamente, este método solo funciona para originales.

(b) Contenido y argumentación: Durante este mismo tiempo de agitación política romana, las falsificaciones fueron una herramienta. Cicerón recibió una copia de una carta de César. Le comenta a un amigo: "Porque está escrito a regañadientes, y suscita una gran sospecha de que no fue por César; espero que tú también lo hayas notado."[95] Cicerón no argumenta que el vocabulario o la gramática no son César. Más bien, está fuera de lugar. Del mismo modo, Tyrrell y Purser, los grandes eruditos de Cicero, rechazan como falsificación una carta de Cicero a Octavian por su contenido y argumentación: "la completa falta de dignidad, el débil abuso impotente y la absoluta falta de rumbo."[96] Del mismo modo, Pablo apela al contenido como un medio para distinguir sus cartas genuinas (2 Tes. 2: 2–3), así como, por supuesto, su firma (3:17).

Métodos menos confiables: Otros métodos pueden ayudar a determinar la autoría; son menos efectivos pero pueden ser parte de un argumento holístico.

(a) Reclamaciones de autoría: Obviamente, los falsificadores también hicieron esto. Sin embargo, uno debe comenzar con el reclamo de autoría y luego ver cómo los antiguos respondieron a él. Eran muy conscientes de la presencia de falsificaciones. Rechazaron 3 Corintios, como lo hicieron las supuestas cartas entre Pablo y Séneca. No debemos aceptar acríticamente todos los reclamos, los antiguos no lo hicieron, pero no debemos rechazar hipercríticamente todos los reclamos. Al igual que los de los días de Pablo, debemos buscar marcas de autenticidad.

(b) Estilometria: La medida estadística del estilo de escritura ha sido aplicada primero a las letras paulinas por P. N. Harrison (1921). El método fue aplicado a fondo por A. Q. Morton y James McLeman (1972), cuando había mejores herramientas disponibles.[97] Estos primeros métodos se basaban

principalmente en la frecuencia de palabras inusuales, lo que ahora se considera un método deficiente. Las técnicas más nuevas, como el análisis de la Relación de Token de Tipo, utilizan mejores medidas, como la longitud de la oración, la distribución de "y" (kai), la posición de las palabras y otros factores no influenciados por el tema. El análisis exhaustivo más reciente fue de Anthony Kenny (1986), utilizando lo que parece ser la mejor metodología. Los académicos de todos los lados del debate no estaban satisfechos con sus resultados. Sus datos indican una gran diversidad entre las 13 letras; Sin embargo, todos contienen aproximadamente la misma cantidad de puntos en común:

> No hay respaldo dado por [los datos] a la idea de que un solo grupo de Epístolas (digamos las cuatro Epístolas principales de Tübingen) se destaquen como únicas y cómodas entre sí; o que un solo grupo (como las Epístolas Pastorales) se destaque como singularmente diferente del contexto circundante.[98]

La búsqueda de un análisis estilométrico útil continúa con resultados igualmente frustrantes.[99] Luke Timothy Johnson ha argumentado bien que agrupar las llamadas Cartas Pastorales juntas también ha sesgado los datos, ocultando similitudes, entre otras, entre 2 Timoteo y Filipenses (señalado anteriormente por Kenny)[100]y entre 1 Timoteo y 1 Corintios.[101]Sugiero que el papel del secretario y otros asistentes (colaboradores, compañeros de equipo, posiblemente coautores) diluye el estilo paulino lo suficiente como para que ningún método estadístico funcione. Si bien Paul es responsable de cada palabra en sus cartas, cuando un borrador regresó con una frase diferente pero aceptable de la que pudo haber elegido, no se molestó en cambiarla.[102] Autoridad y autoría (singular) están estrechamente relacionadas, pero no son sinónimos; La responsabilidad es el conector.

La arrogancia del erudito moderno

¿Podemos evaluar mejor la autoría 2.000 años más tarde que los estudiosos del día anterior? Si bien esto puede ser cierto en ocasiones, deberíamos requerir algún tipo de evidencia nueva en lugar de simplemente reconsiderar lo que siempre ha estado allí. La tarea sigue siendo la misma: ¿qué reconstrucción histórica explica mejor la evidencia? Sugiero que las prácticas de la antigua

autoría explican mejor las cartas que tenemos que sugerir que todos han sido engañados por un falsificador. Como Bauckham y otros han señalado, sería un desafío mucho más difícil falsificar documentos del Nuevo Testamento de lo que Bart Ehrman ha implicado. Me encuentro de acuerdo con Ben Witherington, en su crítica en línea del libro de Ehrman:

> Mi punto de vista sería que no hay falsificaciones en el NT, no hay documentos seudónimos, pero eso no significa que todos los documentos en el NT signifiquen una forma moderna de ver la autoría, que es lo que Bart está aplicando a los documentos del NT. . . Además de eso, deben tenerse en cuenta las diversas prácticas de los escribas que escriben o copian en nombre de otros.[103]

Conclusión

La autoría antigua no era como la autoría moderna. Por lo tanto, no podemos aplicar los mismos estándares.[104] La autoría antigua no era como la autoría moderna. Por lo tanto, no podemos aplicar los mismos estándares. Los autores antiguos tomaron prestado material, reutilizaron sus propios aportes, aceptaron y colaboraron de formas que comúnmente no son aceptables hoy en día. Además, el proceso de escritura incluyó una secretaria que rara vez tomaba dictados. Su propia palabrería y estilo inevitablemente encontrarían su camino en los diversos borradores. Durante el proceso de edición, estoy seguro de que Paul habría corregido cualquier texto que no le gustara: era el responsable de la carta. No obstante, no podemos suponer que los sinónimos, las preferencias estilísticas y otras diferencias menores, del tipo que aparecen en los análisis de estilo, son indicios de falsificación. Tales diferencias eran inevitables en el antiguo proceso de escritura. Al analizar las cartas de Trajano a Plinio, Sherwin-White concluye: "La mano de Trajano no se puede detectar fácilmente mediante análisis estilístico formal";[105] Sin embargo, las cartas no son falsificaciones. Del mismo modo, Tyrrell y Purser, las autoridades indiscutibles en las cartas de Cicero, notaron que algunas de las cartas de Cicero son estilísticamente más parecidas a las de otros escritores que a las suyas.[106] Sin embargo, esas letras no son falsificaciones pronunciadas. En la escritura antigua, abundan las diferencias estilísticas menores. Sin embargo, las obras divergentes de Trajano, Cicerón o Josefo no se declaran falsificaciones. La autoría antigua era diferente.

Preguntamos: ¿Se levantará el verdadero autor? Cuando hacemos la pregunta incorrecta, es poco probable que obtengamos la respuesta correcta. Trajano, Cicerón y Pablo "escribieron" cartas, pero no como nosotros.

1 La mayoría de los académicos reconocieron el uso de secretarias (ver Rom 16:22). Por cierto, el primer borrador de una carta no estaba en papel, probablemente ni siquiera en papiro, sino más bien en una tableta de cera o tal vez en los cuadernos de pergamino o los cuadernos de hojas (de madera) de moda.
2 Entonces, el libro publicado por Bart D. Ehrman, Forged: Writing in the Name of God — Why the Bible Bible Authors are Not Who Who Think They Are (New York: HarperOne, 2011).
3 Un término común en la erudición, originalmente acuñado por Ferdinand Christian Baur, Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings, repr. ed., 2 vols en 1 (Peabody, MA: Hendrickson, 2003 [1845]).
4 Cabe señalar que este es un argumento circular. Los temas "paulinos" son los que encontramos en estas cuatro letras. Por lo tanto, estas cuatro letras son las más paulinas. La prominencia de la "justificación por la fe" en la Reforma colocó estas cartas en un pedestal, del cual nadie desea golpearlas. Si bien la argumentación típica de estas cartas como "particularmente paulina" es cuestionable, no obstante, la autenticidad de la Hauptbriefe (los llamados Cuatro de Tubinga) sigue siendo indiscutible.
5 Hilgenfeld (1875) y H. J. Holtzmann (1885) ampliaron los cuatro de Baur al agregar estos tres para hacer una lista de siete letras que rara vez se disputa. Así que incluso Ehrman, Forged, 92–93.
6 Werner Georg Kümmel, Introducción al Nuevo Testamento, trad. Howard Clark Kee (Nashville: Abingdon, 1996), 351–66, resume los argumentos. La lista a continuación muestra mi disposición (parcial) de sus argumentos:

1. Efesios es demasiado similar a Colosenses. Efesios copia (en su opinión) 73 versículos de Colosenses: por ejemplo, Ef 4: 1–2 = Col 3: 12–13; Ef 5: 19–2 = Col 3: 16–17; Ef 6: 21–22 = Col 4: 7–8. Efesios copia (en su opinión) varias ideas fundamentales de Colosenses: por ejemplo, santos de Dios, misterio, sabiduría, palabra de verdad. Ambas letras tienen múltiples oraciones largas y complejas, por ejemplo, 1: 3–14; 1: 15–23; 3: 1–7; 4: 11-16; 6: 14-20.
2. Efesios es muy diferente de los colosenses. Efesios tiene 40 palabras nuevas, incluyendo "lugares celestiales" (1: 3 NKJV); cuatro palabras diferentes para "poder" (1:19 NKJV); una palabra diferente para "conciliar" (2:16 NKJV).
3. Efesios (y a veces Colosenses) usa ideas de cartas auténticas de Pablo pero no exactamente de la misma manera. Por ejemplo, la palabra de Dios, el evangelio, la reconciliación, la resurrección, la glorificación y la iglesia parecen "más concretas" y menos abstractas en Efesios (y Colosenses).
4. Efesios agrega ideas que no se encuentran en otras cartas de Pablo (excepto Colosenses), como la iglesia como una iglesia poderosa y universal y no simplemente iglesias en casas independientes. (A los ojos de Kümmel y otros, la referencia a la iglesia como el cuerpo de Cristo es una metáfora diferente).
5. Efesios no tiene ideas, como dones espirituales, que son comunes en otras cartas de Pablo.

7 De hecho, las palabras "en Éfeso" faltan en algunos de los primeros manuscritos.
8 Véase, por ejemplo, E. J. Goodspeed, The Key to Ephesians (Chicago: University of Chicago Press, 1956). Quizás ya en el siglo XVII, James Ussher usó estos mismos factores para sugerir que Pablo compuso Efesios como una "carta circular" que envió a varias iglesias, incluyendo Éfeso y Laodicea, explicando la falta de saludos personales y detalles específicos. Por lo tanto, Pablo reutilizó deliberadamente (reutilizó)

Colosenses en una carta más general. Las recomendaciones paralelas del cartero (Efesios 6:21 y Col 4: 7–8) es el tipo de material que uno recicla, como lo hizo Ignacio (Ign., Phld 11: 2 y Smyrn 12: 1).

9 Aquellos que dudan de las Epístolas Pastorales siguen siendo la gran mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento, aunque muchos de nosotros creemos que el péndulo se balancea, tal vez como lo demuestra el volumen 1–2 de Timoteo en la Biblia Anchor (por Luke Timothy Johnson), que abogó por La autoría paulina, o incluso el argumento (insostenible) de Howard Marshall a favor de la autoría cuasi-paulina. Ehrman mismo señala que los argumentos en contra de que 2 Timothy sea no paulino son débiles: "Durante aproximadamente un año más o menos antes de comenzar a escribir este libro, yo mismo comencé a estar cada vez más inclinado a adoptar esta opinión [2 Tim como auténticamente Paulina]" (97) Como 1 y 2 Timothy son muy similares y Ehrman está convencido de que 1 Timothy es una falsificación, finalmente arroja 2 Timothy a la pila forjada (en lugar de viceversa). Vea las conclusiones estilométricas de Anthony Kenny a continuación. Sin embargo, Ehrman tiene razón al argumentar que las llamadas Cartas Pastorales son el tema central en cualquier debate de autenticidad (Forged, 93-103).

10 Ehrman tiene razón en que si estas cartas no fueron escritas por Paul, entonces son falsificaciones. Ellis ha argumentado durante mucho tiempo contra el concepto de pseudepigrapha apostólico inocente: Profecía y hermenéutica en el cristianismo primitivo, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT) 18 (Tübingen: Mohr, 1978), 3–22. Sostengo que las Cartas Pastorales no son falsificaciones; fueron escritos por Paul, en el antiguo sentido de autoría.

11 Así lo resume Richard Longenecker, Exégesis bíblica en el período apostólico, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 90–91.

12 Por ejemplo, Ehrman señala (como lo han hecho otros) que Pablo había defendido que los cristianos permanecieran solteros (1 Corintios 7), sin embargo, las Pastorales insisten en que los ancianos se casen (99–100). Sospecho que tales diferencias no habrían resultado en rechazar las Pastorales si no fuera por las diferencias en el estilo de escritura. Observe el cambio muy distintivo (y dramático) en el lenguaje escatológico paulino, desde el muy judío 1 Corintios 15 (con su día de Yahvé y el sonido de la trompeta del arcángel) al más griego 2 Corintios 5 (de la incorpórea del alma) . Nadie elige reconciliar las diferencias (lo que creo que se puede hacer) argumentando que cualquiera de las dos cartas es una falsificación.

13 Ver P. N. Harrison, El problema de las pastorales (Londres: Oxford University Press, 1921), y W. Michaelis, "Pastoralbriefe und Wortstatistik", Zeitschrift für neuentestamentliche Wissenschaft 28 (1929): 69–76. Ehrman también señala que este es el tema central (Forged, 96–98). Ehrman resume bien el problema del vocabulario en 1–2 Timothy: "quien escribió una letra tenía sus términos favoritos y también los usaba en las otras letras. Es solo que esos términos no eran términos usados por Paul". Ehrman significa "términos usados en otras cartas de Pablo".

14 La forma en que esto se aplica a la autoría paulina se analiza con mayor profundidad en Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004).

15 La expresión generalmente se atribuye al ensayo de 1977 de Roland Barthes. Desde entonces se ha argumentado que era prematuro declarar muerto al autor, como lo señalaron Stephen Donovan, Danuta Fjellestad y Rolf Lundén, "Introducción: autor, autoría, autoridad y otros asuntos", en Authority Matters: Rethinking the Theory and Practice of Authorship, DQR Studies in Literature 43 (Amsterdam: Rodopi, 2008), 13: "De hecho, el autor continúa prosperando con un poder no disminuido, si no indiscutible, en muchas áreas de los estudios literarios ...".

16 La historia británica ofrece abundantes ejemplos. La publicación siempre ha sido un negocio arriesgado, pero a veces era mucho más peligroso. Las obras a menudo eran anónimas para proteger a las personas involucradas.

17 Entonces Donovan, Fjellestad y Lundén, "Introducción", 13.

18 Ver Stephen Dobranski, "El nacimiento del autor: los orígenes de la autoridad impresa moderna temprana", en Donovan, Fjellestad y Lundén, Authority Matters, 37.

19 El advenimiento de una nueva tecnología editorial (Internet) está recreando este mismo desafío para los editores.

20 Véase, por ejemplo, Glenn S. Sunshine, Why You Think the Way You Make: The Story of Western Worldviews from Rome to Home (Grand Rapids: Zondervan, 2009), especialmente la forma en que marca los cambios históricos: "cosmovisión de la antigua Roma "al" cristianismo "a la" cosmovisión medieval "a la" iluminación ", concluyendo con la" decadencia de la modernidad ". Las suposiciones de la cosmovisión se arrastran incluso entre los académicos sensibilizados; ver Zeba Crook, "Honor, vergüenza y estatus social revisitado", Journal of Biblical Literature 128 (2009): 591–611.
21 Véase, por ejemplo, la tabla en K. C. Hanson, "Pecado, purificación y proceso grupal", en Problemas en teología bíblica: Ensayos en honor de Rolf Knierim, ed. Henry T. C. Sun y Keith L. Eades (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 170–71.
22 Gerald Klingbeil, "Entre 'yo' y 'nosotros': la antropología de la Biblia hebrea y su importancia para una eclesiología del siglo XXI", Boletín de investigación bíblica 19 (2009): 338.
23 Había "academias" en el mundo grecorromano, centradas en un maestro carismático. (Muchos académicos remontan la academia moderna a los griegos). Sin embargo, se alentó a los estudiantes a sonar lo más posible como su maestro. Arrian parece haber grabado las conferencias de su maestro, Epicteto, probablemente pagando a un escritor de taquigrafía para grabarlas. También había editoriales, pero solo marginalmente similares a las nuestras hoy.
24 El reciente y excelente trabajo de Karel van der Toorn (Cultura de los escribas y la creación de la Biblia hebrea [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009]) documenta bien las prácticas de los antiguos escribas del Cercano Oriente (especialmente, véanse 109–41).
25 Plinio, Ep. 3.5.15–16. "Después de un breve descanso al mediodía ... lo hacía con frecuencia en el verano ... descansaba al sol; durante ese tiempo le leían a algún autor de donde hacía extractos y observaciones, ya que este era su método constante. libro que leyó ". Para otros ejemplos de uso de un notario para registrar notas de lectura, vea también Plinio, Epp. 9.29.2; 36,2. Para una descripción más completa, ver también A. N. Sherwin-White, Cartas de Plinio (Oxford: Oxford University Press, 1985), 224–25n.
26 En ocasiones, Plinio el Joven notó su fuente (6.20.5), pero esto parece más la excepción.
27 Creo que 1 Peter es de Peter. Del mismo modo, creo que Peter reutiliza a Jeremías 29 para su propia carta a los exiliados (1 Pedro); ver E. Randolph Richards, "Las epístolas y hebreos generales: en el exilio pero al borde de la restauración", en C. Marvin Pate, et al., La historia de Israel: una teología bíblica (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 232–54.
28 Henry St. John Thackeray señala: "La inmensa deuda que él [Josephus] tiene con estos admirables colaboradores [el synergoi] es evidente en casi todas las páginas del trabajo". "Introducción", en The Life, Against Apion, and the Jewish War [Bellum Judaicum], 3 vols., Loeb Classical Library, Greek Series (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 1: xv.
29 Ehrman usa un lenguaje más fuerte:

> Ambos términos [utilizados para referirse a esta práctica] son negativos, no neutrales, y muestran lo que los antiguos pensaban sobre la práctica de la falsificación. Un autor que produce una escritura en nombre de otra persona ha producido una "escritura falsa", "una mentira", "un hijo ilegítimo" o "un bastardo". Los escritores latinos usan palabras similares para el acto de falsificación, por ejemplo, palabras que significan "mentir", "falsificar", "fabricar", "adulterar", "falsificar" (Forged, 38).

30 Ibíd., 24-25. Señala correctamente que escribir bajo un "nombre artístico" (mi término) no es una falsificación. Iamblichus escribió bajo el seudónimo de Abammon. Del mismo modo, Ehrman aclara (correctamente) que las obras mal atribuidas a alguien no son falsificaciones.
31 Es común citar el comentario de Iamblichus sobre Pitágoras y sus discípulos: "Si se acuerda que algunos escritos ahora circulados son de Pitágoras, pero otros fueron compuestos sobre la base de sus conferencias, y por esta razón los autores no dieron sus propios nombres , pero los atribuyó a Pitágoras como su trabajo "(Vit. Pyth. 158). Esto me parece un caso de dar crédito donde se debe y no un caso de falsificación. Iamblichus también parecía creer que Pitágoras merecía el crédito: "Era una buena costumbre de ellos [sus discípulos] también atribuir y asignar todo a Pitágoras ...". (Vit. Pyth. 198). No creo que la

situación con Pitágoras sea análoga a la de Paul por lo menos por estas razones:

1. Pitágoras no escribió nada él mismo. Según Olympiodorus, esto fue deliberado por Pitágoras, quien sintió que sus discípulos eran mejores que los "escritos sin vida" que no pueden defenderse; entonces Mark Kiley, Colosenses como Pseudepigraphy, Seminario Bíblico 4 (Sheffield: JSOT, 1987), 22–23.
2. Las llamadas cartas pitagóricas eran claramente "ensayos públicos" para propagar la doctrina (de Pitágoras) y no para ser interpretadas como correspondencia verdadera. La mayoría de nosotros creemos que Deissmann diferenciaba demasiado entre "epístolas literarias" y ocasionales cartas de papiro. Ver Adolf Deissmann, Light from the Ancient East, trad. L. R. M. Strachan (Londres: Hodder & Stoughton, 1912), esp. 290-301. No obstante, Hans-Josef Klauck en su magistral trabajo sobre la escritura de cartas antiguas nos ha recordado que, aunque la línea puede ser confusa, las distinciones de Deissmann no deben descartarse (Ancient Letters and the New Testament [Waco, TX: Baylor University Press, 2006] , 70). Las cartas de Pablo no deben compararse con estas epístolas; ver también Stanley K. Stowers, Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, Library of Early Christianity (Philadelphia: Westminster, 1986), esp. 34-35.

Para más información sobre el tema, ver la disertación de Aberdeen: Terry Wilder, Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry in Intention and Reception (Lanham, MD: University Press of America, 2004).

32 Ehrman, Forged, 37. Pace Klauck, Ancient Letters, 120–25, quien discute casualmente cartas auténticas y no auténticas. Incluso sugiere al menos un doble engaño: "Probablemente, la pseudepigrafía que ciertamente está presente en todas las cartas pitagóricas fue un paso más allá en estas cartas entre mujeres; los verdaderos autores o" autoras "realmente podrían haber sido hombres que usaron estas letras para propagar su propio ideal de mujeres dedicadas a la modestia y la domesticidad ... "(123). No está claro si Klauck estaría de acuerdo con la opinión de Ehrman de que la pseudepigrafía era universalmente negativa.

33 Los cristianos pueden jugar juegos de palabras con "mentiras", pero las líneas no son tan confusas como algunos implican. Véase, por ejemplo, E. Randolph Richards, "Stop Lying", Biblical Illustrator (Spring 1999): 77–80. Ehrman tiene razón en su crítica del argumento (poco convincente) de Kurt Aland de que el Espíritu Santo inspiró estos pseudepigrapha (Forged, 123-25). Del mismo modo, algunos argumentan que el falsificador de un apocalipsis se sintió justificado porque Dios era el autor. Para una fuerte refutación de este argumento, ver Armin Baum, "Experiencia Revelatoria y Atribución Pseudepigraphal en los Primeros Apocalipsis Judíos", Boletín de Investigación Bíblica 22 (2011): 65–92.

34 Ehrman cita a Norbert Brox y Wolfgang Speyer al construir su consenso de que los estudiosos de la falsificación concluyen que fue para engañar (Forged, 123).

35 Por lo tanto, el autor no está "muerto" sino que "él / ella" puede estar convirtiéndose en un "nosotros".

36 Hays hace un argumento convincente para el rico tapiz de imágenes y alusiones, así como las citas del Antiguo Testamento en las cartas de Pablo; Richard B. Hays, Echoes of Scripture in the Letters of Paul (New Haven: Yale University Press, 1993).

37 E. E. Ellis, The Making of the New Testament Documents (Leiden: Brill, 2002), esp. 116)

38 E. Randolph Richards, El Secretario en las Cartas de Paul, WUNT 2/42 (Tübingen: Mohr / Siebeck, 1991), 158.

39 W. D. Davies me llamó la atención por primera vez en una clase de posgrado. Hemos estado llamando a estos "fragmentos de kerygma". Paul and Rabbinic Judaism, 4th ed. (Filadelfia: Fortaleza, 1980), 136–41.

40 Todavía estoy convencido de que Rom 14: 7–9 está preformado, aunque tal vez Pauline; ver Richards, Letter Writing, 111, esp. n5.

41 Markus Barth, "Tradiciones en Efesios", New Testament Studies (NTS) 30 (1984): 10; Robert Jewett, "La redacción y el uso de una confesión cristiana primitiva en Romanos 1: 3–4", en The Living Text: Ensayos en honor de Ernest W. Saunders, ed. Dennis E. Groh y Robert Jewett (Lanham, MD: University

Press of America, 1985), 100-102; y en un trabajo inédito: Clark Lyndon Palmer, "El uso de materiales tradicionales en hebreos, James y 1 Peter" (Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1985), 6–8.

42 Richards, Letter Writing, 97–99.

43 Tenga en cuenta, por ejemplo, recientemente Mark M. Yarbrough, Utilización de las tradiciones preformadas de Paul en 1 Timoteo: una evaluación de las tácticas literarias, retóricas y teológicas del apóstol, LNTS 417 (Nueva York: T&T Clark, 2009), quien crea una lista modificada de criterios (esp. 17–57). Yarbrough argumenta que 12 pasajes de 1 Timoteo son preformados: 1: 8–10,15,17; 2: 5–6a; 3: 1,16; 4: 8,9-10b; 5: 24-25; 6: 7,10a, 11-16 (siguiendo a Ellis pero rechazando otras siete que Ellis había seleccionado).

44 Obviamente, tuvimos que reconocerlo como prestado de alguna otra manera.

45 No siempre es claro. Jay Smith ha realizado un excelente trabajo para identificar estos lemas; véase, por ejemplo, "The Roots of a 'Libertine' Slogan in 1 Corinthians 6:18," Journal of Theological Studies 59 (2008): 63–95.

46 Cic., *Fam.* 12.4.1 and *Fam.* 10.28.1.

47 Cic., *Att.* 16.6.

48 Cic., *Att.* 13.29.

49 Ign., Phld 11: 2; Esmirna 12: 1. Los paralelos a Efesios y Colosenses aquí son sorprendentes.

50 Richards, Redacción de cartas, 160.

51 Richards, Letter Writing, 160.Francis X. J. Exler, The Form of the Ancient Greek Letter: A Study of Greek Epistolography (Washington, DC: Catholic University of America, 1922), señaló:

Es notable, también, qué tan bien se escriben la mayoría de las letras. . . . Una de las razones . . . [es] el empleo de escribas profesionales. Se han encontrado no pocos papiros que fueron escritos en la misma mano pero dirigidos por personas completamente diferentes. En cartas puramente personales, el escriba o quien escribió la carta no necesitaba declarar que él, y no la persona cuyo nombre se encontraba en el documento, era el escritor [es decir, el que lo escribió] (126).

52 La moneda era un medio común de propaganda romana para los analfabetos y, por lo tanto, la imagen común de las tres diosas, la paz, la seguridad y la prosperidad juntas.

53 Este punto no se discute. La falta de una fórmula de analfabetismo en una carta privada no es evidencia de que el remitente escribió la carta por sí mismo; véase John White, "Tradición de la carta documental griega", Semeia 22 (1981): 95. Ver Exler, forma de la letra griega antigua.

54 Un autor quería escribir con sus propias manos, pero temía que sus habilidades fueran inadecuadas, por lo que simplemente volvió a copiar la última línea escrita por el secretario. Entonces la frase "te deseo adiós, hermana" se repite dos veces; el segundo tiene una letra diferente; POxy 1491.

55 Ver Deissmann para este ejemplo de una fórmula de analfabetismo: "Escrito para él tiene Eumelus, el hijo de Herma ... siendo deseado así, para eso escribe algo lentamente" (Light, 166-67).

56 El historiador Harvey Graff señaló que la ley de la iglesia sueca en 1686 exigía la alfabetización de todas las personas, y para fines del siglo XVIII, la alfabetización (es decir, la capacidad de leer) era cercana al 100 por ciento. Sin embargo, como lo demostraron las licencias de matrimonio, muchos suecos, especialmente mujeres, no podían escribir. Graff demuestra que uno puede saber leer y escribir sin poder escribir. Harvey J. Graff, El mito de la alfabetización: integración cultural y estructura social en el siglo XIX (Edison, NJ: Transaction Publishers, 1991), xxii-xxvi. Nicholas Ostler sugirió que la capacidad de escribir era un secreto profesional de los escribas, pero se está refiriendo a la retención de un idioma una vez que dejó de usarse. Empires of the Word: A Language History of the World (Nueva York: Harper Perennial, 2006), por ejemplo, 61.

57 Ver Ben Witherington, The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998), 99.

58 Los escritores griegos de taquigrafía existieron en la época de Pablo, pero no eran comunes. Es poco probable que Paul tuviera acceso a uno. Romanos es la única carta en la que creo que es posible que Paul

tuviera los servicios de un escriba más talentoso, quizás un escritor taquigráfico. Ver la discusión en Richards, Secretario, 26–43; y Redacción de cartas, 67–74.
59 Para una carta importante, Cicero tenía la copia final preparada en finas hojas grandes de papiro (macrocolla) en un guión cuidadoso (ver Cic., Att. 13.25; 13.21a). Bromea con su hermano: "Para esta carta usaré también una buena pluma, tinta bien mezclada y papel pulido de marfil" (Cic., QFr 2.15b.1). Vea la discusión en Richards, Secretario, 99–100.
60 Luke Timothy Johnson probablemente tenga razón al decir que 1 Timoteo estaba destinado a ser leído en presencia de Timoteo y la congregación de Efeso como una "entrega" de Timoteo como delegado de Pablo; ciertamente esto merecería una carta más formal tanto en contenido como en apariencia. La primera y segunda carta a Timoteo: una nueva traducción con introducción y comentario, Anchor Yale Bible (New Haven: Anchor Bible, 2001).
61 Initially in Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (1991), and then I refined the matter further in a section of Richards, *Paul and First-Century Letter Writing* (2004).
62 Sen., *Ep.* 40.10.
63 Ver Richards, Letter Writing, 92.
64 O cuadernos de pergamino lavables o en cuadernos de madera muy finamente cortada (cuadernos de hojas). Para obtener buenos ejemplos del primer siglo de estos cuadernos de hojas, vea los materiales de Roman Vindolanda en Gran Bretaña.
65 Anteriormente, mencioné que las secretarias en ocasiones se usaban para redactar una carta libremente en nombre del remitente de la carta. Por esto, he sido severamente criticado, más recientemente por Ehrman (Forged, 138–39). Me cita cuando le digo: "En ninguna parte había indicios de que se pidiera a un secretario ordinario, y mucho menos se supusiera, que redactara una carta para el autor" (Secretario, 110). Él argumenta que luego sostengo que fue un papel de secretaria. Esto es engañoso. En un exhaustivo trabajo académico sobre secretarias, enumeré todas las opciones, incluido lo que consideraba improbable (este papel). Más tarde concluí (Letter Writing, 92) sobre una secretaria que componía libremente en nombre del remitente:

1. Esta no era una práctica común y nunca lo hizo (por lo que podemos decir) por un secretario ordinario.
2. Se usó cuando al autor no le importaba el contenido de la carta.
3. Fue utilizado (en los pocos ejemplos que tenemos) para engañar.

66 Ver Ben Witherington, Grace in Galatia (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 442; y Hans Dieter Betz, Gálatas, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1979), 312.
67 Calculé conservadoramente que una carta como Romanos o 1 Corintios costaría, en dólares de hoy, más de $ 2,000 cada una, más el gasto de enviar a alguien a entregarla (Richards, Letter Writing, 165–70).
68 Se podría sugerir que la élite muy aristocrática, que se consideraba a sí misma por encima de todas las demás, prefería trabajar sola. Si bien sus comentarios escritos sugieren esto, un examen de sus cartas demuestra que también usaron secretarias (Cic., Att. 5.20, donde menciona tanto a sus secretarios como a los de Atticus por su nombre), tuvieron asistencia en el idioma (Cic., Fam. 16.4.3) , permitieron la edición (Cic., Fam. 16.4.3), material reutilizado (Cic., Att. 13.29), y colaboraron de otra manera.
69 En el aspecto más estereotipado de las cartas de Pablo, la carta prescripta, recientemente sostuve que Pablo se desvía en cada elemento de la norma; ver Richards, "Pauline Prescripts and Greco-Roman Epistolary Convention", en Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament, ed. Stanley Porter y Andrew Pitts, Textos y ediciones para el Estudio 1 del Nuevo Testamento (Leiden: Brill, 2011).
70 Para usar las palabras de Leon Morris; La primera y segunda epístolas a los tesalonicenses, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 47.

71 Supongo que uno podría sugerir que Timothy estaba cayendo en desgracia en los romanos y fue "degradado" desde la apertura de la carta hasta el cierre de la carta. Esto apenas parece plausible, y no tenemos evidencia de tal práctica.
72 Luther Stirewalt sugiere que la práctica refleja la correspondencia oficial. Tiene razón en que esas cartas enumeraron a varias personas (las que compartieron la queja o reclamo) en la carta al funcionario. No creo que las cartas de Paul sean tan análogas a estas como Stirewalt argumenta en Paul the Letter Writer (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).
73 WilliamWalker, Interpolations in the Pauline Letters, JSNTS 213 (Nueva York: Sheffield Academic Press, 2001), 23.
74 Tales inserciones sucedieron, como se hizo en Rom 8: 1.
75 Richards, Redacción de cartas, 99-108.
76 En el caso de Cicero, fue un jugoso chisme político: "¿Qué es esto? Curio está defendiendo a César". Cic. Fam. 2.13.3.
77 Además de mi trabajo en la escritura de cartas, vea el comentario de Betz, Gálatas, 312. Comentarios como 1 Corintios 1:16 son probablemente retóricos para enfatizar lo poco que importa quién bautizó a quién.
78 Cic., Att. 7.3. Robert Yerlverton Tyrrell y Louis Claude Purser, The Correspondence of M. Tullius Cicero, 7 vols., 3rd rev. ed. (Londres: Longmans, Green, 1901–33), nota 1:76: "Cada adjetivo se escribe con un bolígrafo tan cuidadoso como el de una mano maestra". Cuando Seneca llama a una carta "escrita descuidadamente", Richard Bummere, el editor de LCL, nos advierte que no tomemos a Seneca literalmente (LCL 1: x).
79 Richards, Redacción de cartas, 165–69.
80 Vea la discusión sobre cómo la autoría fue más coautoría hasta el siglo posterior al siglo XVII; Dobranski, "El nacimiento del autor", esp. 37. Witherington, Paul Quest, 114, señala: "No podemos suponer que Paul era muy parecido a un individualista moderno".
81 Irónicamente, otros argumentan que 2 Tesalonicenses es una falsificación debido a su disimilitud. Udo Schnelle, por ejemplo, argumentó que la teología estrecha y mansa de 2 Tesalonicenses era demasiado diferente del estilo vivo y constantemente cambiante de Pablo: Apóstol Pablo: Su vida y teología, trans. M. Eugene Boring (Grand Rapids: Baker, 2005). El argumento de que estas letras son muy similares y muy diferentes se hizo hace poco; vea el blog: accedido el 30 de abril de 2011, http://debunkingchristianity.blogspot.com/2009/06/anchor-bible-dictionary-on-authorship.html.
82 Peter es comúnmente rechazado como el autor de 2 Peter pero por diferentes razones. El griego de 2 Pedro no estaba más allá de su conjunto de habilidades. Por lo general, se citan dos razones. Primero, 2 Pedro se refiere a una aparente colección de cartas de Pablo (3:16). Segundo, 2 Pedro es un ejemplo de un "Testamento". He respondido al primero en otra parte; E. Randolph Richards, "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters", BBR 8 (1998): 151–66. En segundo lugar, si 2 Pedro es un ejemplo del género del Testamento, era un pésimo. Véase más recientemente, Mark Matthews, "The Genre of 2 Peter: a Comparison with Jewish and Early Christian Testaments", BBR 21 (2011): 51–64, quien argumenta que 2 Pedro carece de "elementos significativos" del género.
83 Ehrman, Forged, 138–39.
84 Si Pedro no estuviera tan capacitado en la escritura, ¿por qué escribiría? Tal vez hubo cierta presión de grupo: Pablo y Santiago estaban escribiendo cartas. En realidad hay muchas explicaciones posibles. Lo que está claro es que muchos antiguos lo hicieron, a pesar de ser plebeyos analfabetos sin educación.
85 Richards, en Pate et al., La historia de Israel, 232–54.
86 Ehrman, Forged, 139 (cursiva mía).
87 H. St. John Thackeray, "Introducción", LCL, xv, señala la falta de habilidad en Ant. y luego el admirable griego en el B.J. (Bella judaica = Guerras judías). Josefo en otro lugar admite tener "asistentes por el bien del griego" (Jos. Ap. 1.50.).
88 Cic., *Att.* 15.3.

89 Véanse los comentarios de Exler, n51 arriba, y los muchos ejemplos en los papiros de Michigan, esp. libro 8. También cito muchos ejemplos de secretarias que tienen un papel editorial y / o colaborador en Richards, Letter Writing, 74–77.
90 Y en el caso de los estudiantes, es inapropiado si no es así.
91 Obviamente, este método es vulnerable a la acusación de ser un argumento circular: uno omite material no paulino y ¡voilà! El resto es paulino. Sin embargo, si el material no es de Paul, entonces no debe incluirse en un análisis de estilo.
92 Estas suscripciones o postscripts se usaron para otros fines, además de agregar un toque personal o validar. Un escritor resumiría los puntos sobresalientes, agregaría algunos detalles nuevos aprendidos desde que se escribió el borrador final o agregaría información reservada o sensible. Ver Richards, Letter Writing, 171–87.
93 Cic., *Att.* 2.20.
94 Uno podría pensar que estos métodos serían completamente confiables, pero no debemos subestimar el ingenio de los ladrones, especialmente cuando se trata de dinero significativo. Después de la muerte de César, a su secretaria, Dolabella, se le pagó (u obligó) a alterar documentos para beneficiar a Faberius (Cic., Att. 14.18). También había individuos expertos en forjar la escritura a mano; ver Suet., Tit. 3.2; Vesp. 6.4; Jos. B.J. 1.26.3.
95 Cic., *Att.* 11.16.
96 Tyrrell y Purser, Cicero, 5: 338–39.
97 Se ve mejor en Sidney Michaelson y Andrew Q. Morton, "Últimas palabras: una prueba de autoría para escritores griegos", NTS 18 (1972): 192-208. Aunque se han planteado objeciones anteriormente (p. Ej., Yule en 1944), ver P. F. Johnson, "El uso de estadísticas en el análisis de las características de la escritura paulina", NTS 20 (1973): 92–100.
98 Anthony Kenny, A Stylometric Study of the New Testament (Oxford: Clarendon, 1986), 99–100.
99 Más recientemente, Armin Baum, "Variación semántica dentro del Corpus Paulinum: consideraciones lingüísticas sobre el vocabulario más rico de las epístolas pastorales", Tyndale Bulletin 59 (2008): 271–92. Baum concluye que las Pastorales tienen un vocabulario más diverso: estas letras son más cortas que las otras letras de Pablo pero tienen más vocabulario (palabras diferentes). Baum concluye que Paul fue más cuidadoso al escribir las Pastorales, ya que las escribió en lugar de dictarlas, un punto que Ehrman critica correctamente como "alegato especial" y luego (curiosamente para mí) concluye: "Baum no cita ninguna evidencia sugiere que las Pastorales fueron compuestas por escrito por Paul en lugar de dictadas, por Paul o cualquier otra persona "(Forged, 278n14). Dado que Ehrman permite la mediación secretarial aquí, ¿por qué no es "una secretaria más alfabetizada" una opción? Esto parece o más probable que explique un vocabulario más rico. Parece injustificado por la evidencia sugerir que "dictado" significa dictado palabra por palabra, como he argumentado anteriormente (Richards, Letter Writing, 29–31).
100 Kenny, *Stylometric,* 100.
101 Ver, por ejemplo, Luke Timothy Johnson, The Writings of the New Testament, 3rd ed. (Filadelfia: Fortaleza, 2010), 242, 378.
102 Es mejor argumentar que el documento está inspirado, no el autor; véase Richards, Letter Writing, 224–29.
103 Ben Witherington, "Forjado: Capítulo Cuatro: Alternativas a la falsificación", consultado el 30 de abril de 2011, http://www.patheos.com/community/bibleandculture/2011/04/07/forged-chapter-four-alternatives-to -falsificación.
104 Ibídem. Witherington señala específicamente a Ehrman: "Esto parece ser francamente porque él [Ehrman] está asumiendo una noción demasiado moderna sobre la autoría, e ignora la evidencia de la forma en que los antiguos escribas trabajaban, compilando documentos antiguos. En otras palabras, él demasiado rápido descarta toda una gama de posibilidades que los expertos en antiguas culturas orales y escribas han aportado abundante evidencia ".
105 Sherwin-White, Cartas de Plinio, 541. No ha habido un examen más exhaustivo de las cartas de Plinio.

106 Tyrrell y Purser, Cicero, 2: lxix-lxx. Sus discursos y cartas formales tienen suficiente similitud estilística, por ejemplo, la célebre "ley de terminaciones de cláusulas" detectada por T. Zieliński, mientras que sus cartas a amigos no lo hacen; 2: lxvi-lxvii n.

Capitulo 9

CUENTOS DE PECES

Los arenques rojos de Bart Ehrman y la resurrección de Jesús

Michael Licona

La mayoría de las personas en Norteamérica que están interesadas en la discusión de la evidencia histórica de la resurrección de Jesús están familiarizadas con un erudito llamado Bart Ehrman. Ehrman se hizo un nombre en el campo de la crítica textual y es un ex alumno del difunto profesor de Princeton, Bruce Metzger. Sin embargo, Ehrman también ha publicado extensamente en los campos del Nuevo Testamento, el Jesús histórico y los primeros cristianos. Muchos de sus libros han sido best sellers, incluidos Misquoting Jesus and Jesus, Interrupted. Su libro El Nuevo Testamento: una introducción histórica a los primeros escritos cristianos es un libro de texto ampliamente utilizado. Ehrman, una vez evangélico, abandonó su fe cristiana y ahora se considera a sí mismo como un "agnóstico feliz". Si bien su pensamiento no es original, ya que sus posiciones son aquellas ampliamente aceptadas por la erudición escéptica convencional, es un comunicador talentoso con la capacidad de presentar posiciones complejas de una manera amigable.

He tenido la oportunidad de debatir sobre Bart Ehrman en dos ocasiones. Ehrman y yo hemos compartido algunas comidas juntos y nos hemos mantenido en contacto varias veces por correo electrónico. He encontrado que es un buen tipo y lo considero un amigo. Sin embargo, ser amable no necesariamente ayuda a uno a producir buenos argumentos.

Nuestros dos debates se centraron en el tema: "¿Pueden los historiadores probar que Jesús resucitó de los muertos?" Ehrman insistió en formular la pregunta desde este ángulo. Su posición es que hay una serie de desafíos insuperables que enfrentan los historiadores que les prohíben evaluar una afirmación milagrosa. Por consiguiente, ni siquiera es necesario que un agnóstico como Ehrman argumente que Jesús no fue resucitado. Para él, una

investigación histórica del asunto se detiene antes de que pueda comenzar.

Dado que tengo un gran interés en asuntos relacionados con la filosofía de la historia y el método histórico, acepté felizmente la demanda de Ehrman de que la cuestión a debatir se formulara de la manera que solicitó.[1] En ambos debates, expuse un método histórico cuidadosamente definido que seguiría.[2] Con respecto a los hechos históricos que sometería al método histórico, elegí solo tres, todos los cuales Ehrman ha concedido en sus escritos:

1. La muerte de Jesús por crucifixión;
2. Sus discípulos tuvieron experiencias que interpretaron como el Jesús resucitado que se les había aparecido en entornos individuales y grupales;
3. Un escéptico llamado Paul que tenía una experiencia que interpretó como el Jesús resucitado que se le había aparecido.

Quería facilitar el enfoque en el tema de debate que habíamos elegido. Los hechos no serían discutidos, ya que ambos estuvimos de acuerdo con los hechos que presenté. En cambio, podríamos centrarnos en el método que utilicé para llegar a la conclusión de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Si mi método histórico pudiera resistir el escrutinio de Ehrman, entonces se llegó a la conclusión de que los historiadores pueden probar que Jesús resucitó de entre los muertos.

En la declaración inicial de Ehrman, dedicó todo menos una fracción de su tiempo a atacar a los Evangelios como fuentes históricamente confiables. A primera vista, esto puede parecer un enfoque válido. Después de todo, si los Evangelios no son fuentes históricamente confiables, entonces sería una tarea difícil establecer que los historiadores podrían probar que Jesús había resucitado de entre los muertos. En una mirada más cercana, sin embargo, el caso de Ehrman se desmorona por completo.

En lógica, hay una falacia conocida como "arenque rojo". El término se toma prestado del deporte de la caza del zorro en el que un arenque seco y ahumado, de color rojo, se arrastra a través del camino del zorro y hacia el bosque en un intento de desviar la atención de los perros. En el debate, un arenque rojo es un argumento que es irrelevante para el debate en cuestión. Sin embargo, es de interés. Y ahí estaba el peligro. Porque si los debatientes y los miembros de la

audiencia no son cuidadosos, el arenque rojo los arrastrará a un debate diferente al acordado.

La mayoría de las objeciones de Ehrman a la resurrección de Jesús se centraron en atacar los Evangelios y son pistas falsas por al menos dos razones principales. Primero, la literatura del Nuevo Testamento está compuesta por 27 libros y cartas, de los cuales solo cuatro son los Evangelios. Los tres hechos que presenté pueden establecerse utilizando solo literatura escrita antes de los Evangelios, como las cartas de Pablo. Entonces, las objeciones de Ehrman a los Evangelios son irrelevantes. La segunda razón es de mayor interés. A pesar de las dudas de Ehrman hacia los Evangelios, en sus libros todavía concede como históricos los tres hechos que presenté. Por lo tanto, sus objeciones a la fiabilidad histórica de los Evangelios son pistas falsas cuando se trata de si los historiadores pueden probar que Jesús resucitó de entre los muertos.

Desafortunadamente, varios miembros de la audiencia mordieron el anzuelo de Ehrman y lo siguieron fuera del camino que habíamos acordado seguir de antemano. Aunque perdió el debate sobre la resurrección de Jesús, Ehrman fue efectivo al colocar dudas sobre los Evangelios en la mente de varios cristianos presentes. Dado que los cristianos están correctamente preocupados acerca de si los Evangelios son fuentes confiables sobre Jesús y el debate sobre la resurrección de Jesús no era el lugar para responder a las pistas falsas de Ehrman, me gustaría abordarlos en lo que sigue. Con ese fin, tengo la intención de responder las cuatro principales objeciones de *Bart Ehrman a la fiabilidad histórica de los Evangelios.*

Desafío # 1: El problema de la autoría: ¿Quién escribió los Evangelios?

Ehrman afirma que la autoría tradicional de los Evangelios del Nuevo Testamento (es decir, Mateo, Marcos, Lucas y Juan) está equivocada, ya que los manuscritos originales no contenían los títulos ahora prominentes en nuestros Nuevos Testamentos (por ejemplo, "El Evangelio según Mateo "). Por lo tanto, Ehrman se refiere a los Evangelios como "falsificaciones."[3] De hecho, en su libro Jesús, interrumpido, Ehrman sostiene que de los 27 libros y cartas actuales en el NT, todos menos ocho son "falsificaciones". Esta es una exageración colosal destinada a sorprender a sus lectores. La beca no ha confirmado tal conclusión. (Vea el capítulo anterior para una crítica más detallada de Ehrman

sobre esto).

Entonces, ¿quién escribió los Evangelios? Ehrman puede estar en lo cierto al decir que los originales, que no tenemos, no contenían los títulos que se encuentran en nuestro Nuevo Testamento. Por supuesto, no podemos saberlo con certeza, ya que, como acabamos de decir, no tenemos los originales. Pero incluso si los títulos estuvieran ausentes en los originales, este no es un problema tan grande como Ehrman imagina.

No era inusual que los autores antiguos dejaran sus nombres fuera de sus obras. Plutarco fue un autor griego que escribió más de 50 biografías conocidas durante finales del primer siglo a principios del segundo siglo. El nombre de Plutarco está ausente en todos ellos. Es la tradición que se ha transmitido a través de los siglos lo que nos da información sobre quién escribió estas biografías. Y nadie cuestiona que Plutarco es el autor.

Entonces, ¿qué tradiciones antiguas nos informan sobre la autoría de los Evangelios canónicos? El primero es un líder cristiano llamado Papias que escribió c. DC 120 y tal vez antes. Papias pudo haber conocido al apóstol Juan u otro líder cristiano cercano a los apóstoles.[4] Fue el primero en informar que Mateo y Juan habían sido miembros de los 12 discípulos de Jesús y escribió los Evangelios que se les atribuyeron. También informó que Mark escribió lo que le había transmitido el apóstol Pedro, otro de los Doce. Algunas décadas más tarde, otro líder cristiano llamado Justino (alrededor de 150 d. C.) informó que Lucas, que había sido un compañero de viaje de Pablo, escribió el Evangelio de Lucas. Poco después, otro líder cristiano llamado Ireneo (c. 170 d. C.), que probablemente había escuchado a uno de los seguidores del apóstol Juan llamado Policarpo, reiteró la tradición de Papías sobre la autoría de los Evangelios.

Los historiadores se enfrentan al desafío de determinar en qué medida estos informes son confiables. Durante algún tiempo, han debatido si la autoría tradicional de los Evangelios es precisa, y muchos, como Ehrman, han optado por rechazarla. Sin embargo, muchos se aferran a la autoría tradicional de los cuatro Evangelios y especialmente a la de Marcos y Lucas.[5] Varios estudiosos sostienen la autoría tradicional de Juan, aunque la mayoría de hoy sostiene que un discípulo menor que no era uno de los Doce pero que había viajado con Jesús y fue testigo ocular de su ministerio es la fuente detrás del Evangelio de Juan. Estos eruditos piensan que uno o dos de los alumnos del discípulo no

identificado escribieron lo que habían escuchado de él, tal vez incluso bajo su estrecha guía. En este caso, todavía tendríamos el testimonio de un testigo ocular de uno de los discípulos de Jesús que había viajado con él. La autoría de Mateo es el más disputado de los cuatro Evangelios. Sin embargo, hay varios académicos impresionantes que mantienen su autoría tradicional.[6] No estoy compitiendo aquí por una posición particular. En cambio, estoy señalando que, a pesar del debate en curso, uno que está lejos de resolverse, la evidencia en apoyo de la autoría tradicional de los cuatro Evangelios es lo suficientemente fuerte como para convertirla en una posición razonable.

Entonces, ¿qué pasa con la afirmación de Ehrman de que los Evangelios del Nuevo Testamento son "falsificaciones"? Esta es una declaración destinada a sorprender al lector. Si un erudito evangélico argumentara que la autoría tradicional de los Evangelios se establece fuera de toda duda, Ehrman probablemente diría que tiene todo el derecho de creer que la evidencia respalda la autoría tradicional, pero que "establecido más allá de la duda" es más de lo que la evidencia puede soportar . De manera similar, Ehrman tiene derecho a creer que los autores tradicionales en realidad no escribieron los Evangelios y que se desconoce su autoría real. Pero decir que los Evangelios del Nuevo Testamento eran de una certeza no escrita por sus autores tradicionales es una exageración. Si bien no existe evidencia sólida sobre la autoría de los Evangelios, el antiguo testimonio que respalda la autoría tradicional es bueno, aunque no está fuera de toda duda. El hecho de que nuestros primeros manuscritos no incluyan los títulos tradicionales que aparecen en nuestras Biblias no significa que no tengamos idea de quién escribió los Evangelios. A medida que los Evangelios comenzaron a circular, y se escribieron más y también circularon, podría ser que fue en este momento que se agregaron los títulos para evitar confusiones.[7]

En resumen, se puede hacer un caso razonable para la autoría tradicional de los Evangelios. Aunque el tema se debate, es ciertamente engañoso afirmar que no tenemos idea de quién los escribió. Lo más importante, los eruditos modernos, incluido Ehrman, extraen los Evangelios en busca de pepitas históricas y encuentran numerosos hechos históricos que se pueden conocer sobre Jesús. Y lo hacen aparte del tema de la autoría.

Desafío # 2: El problema de las citas: ¿Cuándo se escribieron los

evangelios?

De acuerdo con la mayoría de los eruditos bíblicos, Ehrman afirma que los Evangelios del Nuevo Testamento se escribieron 35-65 años después de los eventos que pretenden describir. Considera que este intervalo de tiempo es demasiado amplio para fines de confiabilidad histórica, y afirma que los historiadores desean fuentes escritas mucho más cercanas a los eventos. Agrega que esta brecha de tiempo entre los eventos y cuando se informan en los Evangelios es similar a la distancia en el tiempo entre la Segunda Guerra Mundial y ahora. Si bien eso puede ser cierto para el Evangelio de Juan, la brecha entre Jesús y los sinópticos (es decir, Mateo, Marcos y Lucas) está más cerca de la brecha en el tiempo entre nosotros y la Guerra de Vietnam. ¿Esto también es un intervalo de tiempo demasiado amplio para Ehrman? Si el History Channel entrevistó a tres veteranos de Vietnam con respecto a sus experiencias de combate en 1974, no expresaríamos ninguna pausa con respecto a la distancia de tiempo entre los eventos y su entrevista. Incluso los 65 años para John no son tan largos cuando hay testigos oculares involucrados. Si Ehrman realmente cree lo que está diciendo, debería notificar al History Channel que todos los documentales, incluidas las entrevistas recientes de veteranos de la Segunda Guerra Mundial, no son confiables.

Se puede admitir abiertamente que los recuerdos del pasado pueden volverse confusos e imprecisos a medida que pasa el tiempo. Nuestros cerebros pueden redactar recuerdos para ajustarse a cómo deseamos que los eventos hayan resultado o adaptar nuestras respuestas para que sean más positivas o poderosas de lo que realmente fueron. Sin embargo, este tipo de redacción generalmente tiene sus límites, y esto es especialmente cierto mientras que otros testimonios de testigos oculares están disponibles. Además, puedo tener un recuerdo menos preciso del contenido de mi discusión de la cena de hace una semana, mientras mantengo la precisión casi precisa de un evento importante y único que ocurrió en mi vida hace 40 años.

Consideremos ahora un antiguo ejemplo. César Augusto es considerado como el mayor emperador de Roma y gobernaba el imperio cuando Jesús nació. Los historiadores confían en seis fuentes principales para aprender sobre la edad adulta de Augusto: una inscripción funeraria de casi 4.000 palabras, Plutarco, que escribió alrededor de 90 años después de la muerte de Augusto, y otras cuatro personas que escribieron 100–200 años después de su muerte.[8] Cuando

consideramos que esto es lo que tenemos para el mayor emperador romano, ¡cuatro biografías de Jesús escritas dentro de los 35-65 años de su muerte son bastante buenas!

El error del pensamiento histórico de Ehrman no se detiene aquí. Afirma además que las historias sobre Jesús en los Evangelios pasaron descuidadamente de un cristiano a otro, como en el juego moderno del teléfono, en el que un maestro de escuela primaria susurra una oración a un alumno que luego susurra la misma declaración al alumno siguiente. a él y así sucesivamente hasta que el último alumno lo escuche. El resultado, por supuesto, es una declaración final que es una interpretación significativamente distorsionada del original. Ehrman sugiere que las historias sobre Jesús se distorsionaron enormemente durante las décadas que siguieron a la muerte de Jesús antes de que se informaran por escrito en los Evangelios. Esto es sorprendente y revela una ingenuidad de parte de Ehrman sobre cómo se transmitió la tradición judía en la antigüedad.

Durante más de una década entrené en el arte marcial coreano del taekwondo, obteniendo un cinturón negro de segundo grado. De 1986 a 1989, dirigí una escuela de artes marciales donde entrené a varios estudiantes a través del nivel del cinturón negro. Uno de los componentes más importantes del entrenamiento tradicional de artes marciales es "la forma", que es una serie de movimientos que simulan una lucha contra múltiples oponentes. En términos generales, las formas de artes marciales son muy antiguas y han pasado de un instructor a otro durante siglos. Los estudiantes están cuidadosamente entrenados para perfeccionar las formas de su arte en particular con el fin de dominar diversas técnicas. A mediados de la década de 1980, aprendí formas de un cinturón negro de octavo grado que había recibido instrucción del general Choi Hong Hi, quien había fundado el arte del taekwondo en 1955. Dado el énfasis en transmitir la misma forma, estaba seguro de que mi instructor me había entregado el mismo formulario que había recibido del general Choi, aunque habían pasado tres décadas desde que se crearon los formularios. Yo, a su vez, pasé el mismo formulario a mis alumnos que había recibido de mi instructor.

En la antigüedad, gran parte del aprendizaje se producía mediante la tradición oral, ya que solo alrededor del 10 por ciento de la población general podía leer. Cuando Pablo comunicó la tradición apostólica acerca de Jesús, no se tomó la libertad de alterarla. Y en realidad podemos probarlo al respecto. En 1 Corintios 7, Pablo da su opinión no vinculante, seguida de una enseñanza de Jesús (es decir, la tradición de Jesús) que fue vinculante, seguida de la decisión

apostólica de Pablo que también fue vinculante. Lo que es notable es que Pablo no hizo lo que muchos eruditos a menudo acusan a los primeros cristianos de hacer: atribuir una enseñanza a Jesús para responder a una situación actual que en realidad no había abordado. Observamos en 1 Corintios 7 que Pablo se negó a pasar sus enseñanzas como si fueran de Jesús. La tradición de Jesús había sido transmitida a él muy probablemente por los apóstoles de Jerusalén y debía ser confiada a otros sin alteraciones. Por esta razón, la tradición no narrativa se conservó en fórmulas, credos e himnos para una fácil memorización. Pablo escribió: "Te entregué como de primera importancia lo que también recibí" (1 Cor 15: 3 RSV). En consecuencia, es demostrable que, al menos para Pablo, la práctica de transmitir la tradición de Jesús se parecía más a la transmisión de las formas en las artes marciales que al juego del teléfono.

Pablo había aprendido la tradición de Jesús de quienes lo habían conocido. Sus cartas contienen tradiciones orales que son incluso anteriores a los Evangelios, y en algunos casos mucho antes. Aunque Pablo no escribe una biografía de Jesús, sus cartas revelan su familiaridad con una serie de detalles relacionados con la vida de Jesús que los discípulos de Jesús y sus colegas le habían comunicado. En Gálatas 1:18, una carta ciertamente escrita por Pablo, nos dice que visitó al apóstol Pedro por 15 días. Es digno de mención el término griego que Pablo usa para "visitado", historēsai, del que obtenemos el término inglés "historia". Pablo se había encontrado con Pedro y le había preguntado sobre la vida de Jesús. Entonces, Pablo nos proporciona algunos detalles sobre Jesús que recibió de aquellos que lo conocieron muy bien. Observamos tales tradiciones en 1 Cor 11: 23–25 y 15: 3–7 en las cuales se informan detalles relativos a la Última Cena, así como a la muerte y resurrección de Jesús. Hay alrededor de una docena de referencias a las enseñanzas de Jesús en las cartas de Pablo y cerca de 30 posibles ecos adicionales. Debido a que Pablo conocía bien la vida de Jesús, puede instruir a los creyentes corintios: "Imítenme, como también yo imito a Cristo" (1 Cor 11: 1 NKJV). ¿Cómo podría Pablo imitar a Cristo si no sabía nada de él? Por lo tanto, en la medida en que los Evangelios reflejan las enseñanzas paulinas sobre Jesús, probablemente reflejen las enseñanzas de los apóstoles de Jerusalén, la mayoría de los cuales habían caminado con Jesús.

En resumen, aunque Ehrman sostiene que los Evangelios del Nuevo Testamento fueron escritos demasiado tiempo después de los eventos que pretenden describir para ser considerados relatos confiables, observamos que

esto simplemente no es así. Además, su afirmación de que la tradición sobre Jesús cambió drásticamente durante el período de 35 a 65 años antes de que se pusiera por escrito se basa en una comprensión inexacta de cómo se conservó y transmitió la tradición oral a otros en la iglesia cristiana primitiva.

Desafío # 3: El problema de las diferencias: ¿se contradicen los evangelios entre sí?

Ehrman sostiene que los Evangelios del Nuevo Testamento no son confiables porque contienen diferencias entre ellos cuando informan el mismo evento. Perteneciente a la muerte de Jesús, Ehrman pregunta si Jesús fue crucificado el día de la cena de Pascua o al día siguiente, a las 9:00 a.m. o justo después del mediodía, si él o Simón de Cirene llevaron su cruz, y si uno o ambos Los ladrones con quienes fue crucificado lo maldijeron. Con respecto a la resurrección de Jesús, Ehrman pregunta cuántas mujeres fueron a la tumba, cuáles eran sus nombres, si un ángel, dos ángeles o un joven aparecieron en la tumba, si las mujeres informaron la tumba vacía a los discípulos varones o si permanecieron en silencio. , si Jesús se apareció por primera vez a sus discípulos en Jerusalén o Galilea, y si Jesús ascendió en Pascua o semanas después. A todas estas preguntas, Ehrman responde: "Depende del Evangelio que leas."[9]

Poniendo entre corchetes por el momento la cuestión de si estas diferencias pueden conciliarse, ¿qué importancia tienen históricamente hablando? Las diferencias entre relatos son de interés para los historiadores. Sin embargo, no suelen ser tan tóxicos para la investigación histórica como sugiere Ehrman. Es posible que se sorprenda al saber que los sobrevivientes del Titanic se contradicen entre sí en cuanto a si el barco se partió en dos antes de hundirse o cayó intacto. Podemos preguntarnos cómo algunos de los testigos podrían haberse equivocado tanto cuando estaban allí. Y, sin embargo, nadie concluyó que el Titanic no se hundió. La única conclusión fue que quedaba un signo de interrogación relacionado con este detalle periférico.

Consideremos un ejemplo de la antigüedad. En julio del año 64 dC, la ciudad de Roma se incendió y se quemó. El evento es reportado por tres fuentes principales: Tácito (c. 112 d. C.), Suetonio (c. 115 d. C.) y Dio Cassius (c. 200 d. C.), ninguno de los cuales son fuentes ideales. Tácito tiene un sesgo aristocrático e inventa discursos. Suetonio es indiscriminado en su uso de las fuentes, y Dio se contradice. Ninguno fue testigo ocular de muchos, si alguno, de los eventos del

primer siglo que informan. Y sus relatos del fuego de Roma contienen diferencias. ¿Nerón envió hombres abiertamente para incendiar la ciudad (Suetonio), o lo hizo en secreto (Dio), o probablemente no fue responsable del incendio (Tácito)? Depende de a quién leas. ¿Vio Nerón el incendio desde la torre de Mecenas (Suetonio) o desde la azotea de su palacio (Dio), o estaba a 35 millas de distancia en Antium (Tácito)? Depende de a quién leas. Es posible que nunca tengamos certeza sobre algunos de los detalles periféricos relacionados con el incendio. Pero estas fuentes son lo suficientemente buenas como para concluir que Roma ardió.

El mismo principio histórico se aplica a los Evangelios, y Ehrman lo sabe. Si bien afirma que los Evangelios son parciales, no están escritos por testigos oculares y contienen diferencias, todavía está de acuerdo con casi todos los demás estudiosos del Nuevo Testamento en que son lo suficientemente confiables como para proporcionar a los historiadores una colección sustancial de hechos que se pueden conocer sobre Jesús. Ehrman escribe: "¿Cómo es posible usar tales fuentes para descubrir lo que realmente sucedió históricamente? De hecho, hay formas. Los académicos han ideado algunos principios metodológicos que, si se siguen de cerca y rigurosamente, pueden darnos algunas indicaciones de quién es Jesús realmente estaba."[10]

Mi punto es que, incluso antes de una discusión sobre si las diferencias entre los Evangelios pueden resolverse, es digno de mención que las diferencias en los Evangelios a menudo citadas involucran detalles relativamente menores que son de importancia limitada. No descalifican las fuentes en las que se encuentran que contienen recuerdos históricos relativamente confiables.

Entonces, ¿qué pasa con las diferencias citadas por Ehrman? Muchos de ellos se pueden resolver fácilmente sin tener que participar en gimnasia hermenéutica. Por ejemplo, después de haber sido severamente azotado, Jesús pudo haber llevado Su cruz una parte del camino, pero pronto tuvo que ser asistido, lo que resultó en el alistamiento de Simón de Cirene para completar la tarea. Todos los historiadores son selectivos en el material que conservan, y John simplemente puede no haber encontrado la historia de Simon necesaria para su inclusión en su Evangelio. Existiría una contradicción solo si Juan hubiera declarado claramente que Jesús estaba solo en llevar Su cruz todo el camino. Sin dificultad, podemos imaginar a los dos ladrones maldiciendo a Jesús y a uno más tarde arrepintiéndose después de ver cómo Jesús sufrió con rectitud y sin

amargura hacia sus enemigos.

Perteneciente a la resurrección de Jesús, se ha producido mucha confusión sobre una lectura rápida del comienzo de Juan 20. Mateo, Marcos y Lucas informan que varias mujeres fueron a la tumba, mientras que Juan parece informar que María fue sola. Sin embargo, una lectura cuidadosa de Juan 20: 1–2 revela que Juan solo estaba mostrando a la mujer que estaba hablando, ya que María informó a los discípulos: "Han sacado al Señor de la tumba, y no sabemos dónde le he puesto "(NKJV). Lucas hace un movimiento similar en referencia a los discípulos que fueron a la tumba al escuchar el informe de las mujeres, mencionando primero a Pedro solo más tarde para notar que varios habían ido a la tumba (Lucas 24: 12,24). Esta observación también puede explicar las diferencias en los informes relacionados con si había uno o dos ángeles en la tumba.

¿La primera aparición grupal del Jesús resucitado a Sus discípulos ocurrió en Jerusalén o Galilea, y Jesús ascendió en Pascua o semanas después? Gran parte de la confusión resulta del relato de Lucas donde la resurrección de Jesús, todas las apariencias y la ascensión ocurren en Jerusalén en Pascua, mientras que las apariencias y la ascensión se extienden por un período de lugares y tiempo en los otros Evangelios. Esto también se resuelve fácilmente cuando consideramos el dispositivo literario de la compresión del tiempo. Quizás para fines de economía, Luke comprimió todos los eventos en un día. Sin embargo, ciertamente sabía que habían ocurrido durante un período más largo, ya que en Hechos 1: 3 informa que Jesús resucitado se había aparecido a sus discípulos durante un período de 40 días. La acusación de Ehrman de los Evangelios como poco confiable para informar diferentes ubicaciones y duraciones simplemente revela que no ha pasado suficiente tiempo considerando cuidadosamente estos textos en el contexto de las antiguas convenciones literarias.

No todas las diferencias en los Evangelios se abordan tan fácilmente. Pero es importante tener en cuenta que la mayoría de estos impactan poco. De nuevo, Ehrman lo sabe. Porque a pesar de las dudas que expresa hacia los informes de los Evangelios sobre la muerte de Jesús, todavía concluye: "Uno de los hechos más seguros de la historia es que Jesús fue crucificado por orden del prefecto romano de Judea, Poncio Pilato". Apariciones de resurrección a los discípulos de Jesús, escribe: "¿Por qué, entonces, algunos de los discípulos afirman haber visto a Jesús vivo después de su crucifixión? No dudo en absoluto que algunos

discípulos afirmaron esto."[12]

Entonces, las diferencias en los Evangelios son claramente pistas falsas cuando Ehrman las emplea en referencia a la pregunta de si Jesús resucitó de entre los muertos.

Desafío # 4: El problema de la selección:

¿Por qué se seleccionaron los cuatro evangelios incluidos en nuestros nuevos testamentos y no los otros evangelios que flotaban en la antigüedad?

La respuesta a esta pregunta es mucho más complicada de lo que puede discutirse de manera justa aquí. Un criterio importante para la iglesia primitiva era que el libro o la carta habían sido escritos por un apóstol o uno de sus colegas más cercanos. Mientras que otros Evangelios afirmaron haber sido escritos por Thomas, Peter, Philip, Mary, Judas y otros, los eruditos son prácticamente unánimes al concluir que estos Evangelios eran falsificaciones reales escritas en algún momento de los siglos segundo y tercero. La única excepción posible es Thomas, que algunos estudiosos creen que fue escrita en la última parte del primer siglo, aunque la evidencia ahora sugiere que el final del segundo siglo puede ser más probable.[13]

Para Ehrman, los 27 libros y cartas en nuestro presente Nuevo Testamento están allí porque al final de los debates canónicos, los ganadores tuvieron que escribir el pasado, o al menos determinar qué relatos del pasado se conservarían. Ehrman es correcto hasta cierto punto. Pero a veces los ganadores merecen ganar. Ehrman haría bien en considerar los comentarios de un destacado erudito sobre el tema de estos "otros evangelios" que escribe:

> [Estas] otras cuentas son interesantes en extremo y vale la pena leerlas. Pero, por regla general, no nos proporcionan información histórica confiable. Todos son posteriores a los Evangelios del Nuevo Testamento y están llenos de historias legendarias, aunque intrigantes, del Hijo de Dios. . . . [I] f queremos saber acerca de la vida del Jesús histórico, estamos más o menos restringidos a usar los cuatro Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Curiosamente, el erudito que escribió esta declaración es Bart Ehrman.[14]

Cuando miramos las decisiones relativas a qué Evangelios incluir en el

Nuevo Testamento, observamos que la iglesia antigua acertó. Este ataque particular de Ehrman difiere poco de los otros que hemos observado. Nos llaman la atención sobre temas muy importantes. Sin embargo, al final aprendemos que sus conclusiones finales consisten principalmente en humo y espejos en lugar de los hallazgos de los estudiosos. Las impactantes declaraciones de Ehrman y sus excelentes habilidades de escritura venden muchos libros. Esto es bueno para Ehrman y para sus editores. Sin embargo, es lamentable que mucha gente sincera haya sido y seguirá siendo engañada por ellos. En el lado positivo, los libros de Ehrman crean oportunidades para que los cristianos se eduquen sobre los temas que toca y mejoran nuestra capacidad para discutir la credibilidad de nuestra fe, que se basa en evidencia histórica sólida.

Entonces, si te gusta un buen pescado frito, disfrutarás de los arenques rojos de Ehrman en los Evangelios. Pero los lectores deben proceder con precaución, ya que muchos de los que han mordido su anzuelo se han salido del camino y se han adentrado en el bosque donde la lógica y el método histórico sólido no pueden protegerlos, y como resultado han naufragado en su fe.

1 En otras partes, he escrito extensamente sobre el tema de los historiadores y las afirmaciones de milagros. Ver cap. 2 en Michael R. Licona, La resurrección de Jesús: un nuevo enfoque historiográfico (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010).

2 El primero de estos dos debates tuvo lugar en el Seminario Teológico Bautista del Medio Oeste el 28 de febrero de 2008, y puede verse en línea en www.4truth.net/debate1. Había perdido la voz el día de ese debate y, en consecuencia, a veces soy difícil de entender. Los espectadores pueden estar más interesados en nuestro segundo debate que tuvo lugar en el Seminario Evangélico del Sur el 2 de abril de 2009, y se puede ver en www.4truth.net/debate. El segundo debate también se puede ver en http://www.youtube.com/watch?v=zyHA3K_6H0g.

3 Bart D. Ehrman, Jesús, interrumpido: revelando las contradicciones ocultas en la Biblia (y por qué no los conocemos) (San Francisco: HarperOne, 2009), 136. También vea Bart D. Ehrman, Forged: Writing in the Nombre de Dios: por qué los autores de la Biblia no son quienes creemos que son (San Francisco: HarperOne, 2011).

4 Papias, Fragmentos 1: 4; 3: 1–4, 7; 11; 15; 16: 1.

5 Robert H. Gundry, "Recortando el debate", en La resurrección de Jesús: ¿hecho o ficción? Un debate entre William Lane Craig y Gerd Lüdemann, ed. Paul Copan y Ronald K. Tacelli (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 117 (n15).

6 Robert H. Gundry, Matthew: Un comentario sobre su manual para una iglesia mixta bajo persecución, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 609–20; Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum y Charles L. Quarles, The Cradle, the Cross and the Crown: An Introduction to the New Testament (Nashville: B&H Academic, 2009), 180–84.

7 Véase también Martin Hengel, Studies, 64–84, citado por Robert H. Gundry, Mark: A Commentary on His Apology for the Cross (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1041.

8 Suetonio, Tácito, Apio y Dio Casio. Existen fuentes adicionales que mencionan a Augusto así como hay otras fuentes en la literatura cristiana primitiva que mencionan a Jesús. Por ejemplo, Paterculus escribió dentro de los 20 años de Augusto justo cuando Pablo escribió su primera carta dentro de los 20 años de

Jesús y antes de que se escribieran los Evangelios. Sin embargo, estas seis fuentes que mencionan a Augusto son las principales fuentes utilizadas por los historiadores dada la amplitud de conocimiento que contienen, así como los Evangelios son las principales fuentes de Jesús por la misma razón.

9 Vea a Ehrman en nuestros debates en www.4truth.net/debate y www.4truth.net/debate1.

10 Ehrman, Jesús, interrumpido, 151.

11 Bart D. Ehrman, El Jesús histórico: Transcripción de la conferencia y guía del curso, Parte 2 de 2 (Chantilly, VA: The Teaching Company, 2000), 162; cf. Bart D. Ehrman, The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings, 4th ed. (Nueva York: Oxford, 2008), 261–62.

12 Ehrman, Jesús, interrumpido, 177.

13 Nicholas Perrin, Thomas: El otro evangelio (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 73-106, esp. 106; Craig A. Evans, Fabricating Jesus: How Modern Scholars Disttort the Gospels (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 67–77, esp. 77)

14 Ehrman, Jesús, interrumpido, 151.

Capitulo 10

¿LA HISTORIA DE JESÚS IMITA HISTORIAS DE MISTERIO PAGANAS?

Mary Jo Sharp

Hace tres años, Un apologista islámico expresó interés en un debate público conmigo. Sugerí que centramos el debate en la teoría de los orígenes mitológicos de la resurrección de Cristo. Su respuesta fue que, dado que la mayoría de los académicos lo consideran un "tema muerto", tal debate probablemente no sería muy fructífero. Este tipo de sentimientos no están aislados. Dos años antes de ese intercambio, mientras estaba investigando para mi tesis de maestría sobre este mismo tema, varios colegas respondieron de manera similar: "¿Por qué investigan este tema? Nadie discute desde la perspectiva que la historia de Jesús era un mito". Incluso más recientemente, el erudito bíblico James D. G. Dunn exclamó satíricamente: "¡Dios mío! Así que todavía hay eruditos serios que plantearon la opinión de que todo el relato de las acciones y enseñanzas de Jesús es un mito posterior basado en una figura histórica desconocida y oscura."[1] Dunn concluye que no puede ver mucha vida en la discusión. Sin embargo, al examinar los medios de comunicación más influyentes (Internet, televisión y películas), la acusación de orígenes mitológicos es uno de los argumentos más utilizados contra la creencia en Jesucristo. Si bien no se ha centrado mucho trabajo académico en los últimos 20 años en este argumento, a nivel popular el argumento está vivo y coleando.

El argumento

Básicamente, el argumento es el siguiente: las narraciones bíblicas de la vida y las enseñanzas de Cristo son de naturaleza y origen mitológicos en lugar de relatos históricos reales. Muchas ramificaciones de este tema general han surgido a lo largo de los años: (1) la dependencia cristiana de las religiones misteriosas para explicar el bautismo y la Cena del Señor, o (2) la doctrina de la salvación que evoluciona de las religiones misteriosas, o (3) el cristianismo como

simplemente otro Religión helenística de misterio, o (4) creencias y prácticas cristianas que dependen de creencias y prácticas similares en los misterios.[2] Sin embargo, el trabajo más reciente en esta área se ha centrado en los dos últimos argumentos, en los que se cree que las historias de religión misteriosas son material de origen para los autores de los Evangelios. Nos centraremos en este argumento más específico con respecto a los elementos prestados de las historias de misterio de religión. (Este capítulo complementa el capítulo posterior, en el que Mark Foreman analiza la película Zeitgeist).

Primero, debemos entender lo que se entiende por "religiones paganas de misterio". Estos eran cultos religiosos que se llamaban "misterios" debido al voto de secreto tomado por los seguidores con respecto a las enseñanzas del culto y la sabiduría que impartían estas enseñanzas. El difunto teólogo y filósofo Ronald Nash explicó: "La razón por la cual estas religiones misteriosas se llamaron religiones misteriosas es porque involucraban ceremonias secretas conocidas solo por aquellos iniciados en el culto. Se pensaba que el mayor beneficio de estas prácticas era algún tipo de salvación."[3]

El propósito de este capítulo no es proporcionar una respuesta integral a cada acusación relacionada con los elementos míticos supuestamente tomados del cristianismo, sino ofrecer al lector un método para investigar este tipo de argumentos y señalar algunos recursos excelentes sobre el tema. La mayoría de las personas que están impresionadas por el argumento de la influencia del culto misterioso no han examinado las afirmaciones de manera meticulosa, probablemente no van más allá de mirar un programa de televisión, ver algunos videos de YouTube o mirar un artículo o dos en blogs aleatorios. La persona que carece de una base sólida en la doctrina cristiana y el conocimiento de la historia puede fácilmente caer presa de la confusión y la duda inducida por argumentos pobres que no se cuestionan. Por lo tanto, para evitar esta situación, sugiero tres pasos como una guía mínima para considerar si la historia de Jesús es o no una copia de misterios paganos contemporáneos o preexistentes.

Paso # 1: Obtenga toda la historia

Un aspecto fundamental de entablar cualquier argumento es una investigación de las credenciales de las fuentes. Si bien no elogio el esnobismo intelectual, sugiero desafiar a una persona que ha confundido las "frases clave" con los hechos, preferiblemente antes de que estas ideas comiencen a generar

dudas. Por ejemplo, uno de los miembros de mi familia declaró una vez que "el cristianismo radical es tan amenazante como el islam radical". Lo primero que pregunté fue: "¿De dónde sacas eso?" Como no podía recordar, le dije: "Lo estás obteniendo de Rosie O'Donnell. ¿Por qué confiarías en la declaración de una actriz sobre filosofía de la religión cuando no ha estudiado en esta área?" O'Donnell tiene derecho a su propia opinión, pero para promover su opinión como un hecho convincente, debería poder hacer referencia a algunas fuentes académicas relevantes.

Hacer las preguntas correctas

Por lo tanto, para determinar si los defensores del argumento copy-cat han intentado una investigación intelectualmente honesta para formar sus conclusiones, tenga en cuenta este tipo de preguntas:

- ¿Quién está informando la información? ("¿De dónde sacas eso?")
- ¿Es el reportero un erudito acreditado en esta área? ("¿Por qué debería confiar en la declaración de esta persona como un hecho?")
- ¿Han sido publicados los argumentos en revistas revisadas por pares y / o analizados por personas de diferentes puntos de vista dentro de este campo de investigación?
- ¿Cuáles son las fuentes del reportero?
- ¿El reportero está interactuando con los textos primarios (como el Libro egipcio de los muertos)?
- ¿El reportero se ocupa de las historias reales que se encuentran en los textos originales o en las paredes de las pirámides u otras representaciones artísticas?
- ¿Cuáles son las historias reales, en su totalidad?

Las fuentes primarias, el texto real o las representaciones, son las fuentes más importantes. Una fuente que se elimina más lejos debería estar interactuando con algunas de las fuentes primarias y secundarias, como mínimo. A través de la interacción con estas fuentes, es más probable que la persona que hace el argumento se haya ocupado de toda la historia y no solo de una versión escogida que hace que parezca mucho más como la historia de Cristo. A medida que avanzamos en la siguiente sección y leemos resúmenes de los tres dioses de dos misterios paganos: el Culto de Isis y Osiris y el Culto de Mitra,

descubriremos el talón de Aquiles del enfoque del mito de Jesús.

Un cuento de tres deidades

1. Osiris. Mientras que algunos críticos de la historia de Cristo utilizan la historia de Osiris para demostrar que los primeros seguidores de Cristo la copiaron, estos críticos rara vez reconocen cómo sabemos la historia de Osiris. El único relato completo de la historia de Osiris es del escritor griego del siglo II d. C., Plutarco: "Sobre Isis y Osiris."[4] La otra información se encuentra poco a poco en fuentes egipcias y griegas, pero se puede encontrar un esquema básico en los Textos de las Pirámides (c. 2686-c. 2160 a. C.). Esto parece problemático cuando se afirma que una historia registrada en el siglo II influyó en los relatos del Nuevo Testamento, que fueron escritos en el siglo primero. Otros dos aspectos importantes a mencionar son la naturaleza evolutiva del mito de Osiria y la naturaleza sexual de la adoración a Osiris como lo señala Plutarco. Observe cómo solo un par de detalles de la historia completa tensan profundamente la comparación de Osiris con la vida de Cristo.

Quien era Osiris? Era uno de los cinco hijos nacidos de una aventura adúltera entre dos dioses: Nut, la diosa del cielo, y Geb, el dios de la tierra.[5] Debido a la transgresión de Nut, el Sol la maldice y no le permitirá dar a luz en ningún día de ningún mes. Sin embargo, el dios Thoth[6] También ama la nuez. Asegura cinco días más desde la Luna para agregar al calendario egipcio específicamente para que Nut dé a luz. Mientras está dentro del útero de su madre, Osiris se enamora de su hermana, Isis. Los dos tienen relaciones sexuales dentro del útero de Nut, y el niño resultante es Horus.[7] Nut da a luz a las cinco crías: Osiris, Horus, Set, Isis y Neftis.

Algún tiempo después de su nacimiento, Osiris confunde a Nephthys, la esposa de su hermano Set, con su propia esposa y tiene relaciones sexuales con ella. Enfurecido, establece conspiraciones para asesinar a Osiris en una celebración por los dioses. Durante las festividades, Set adquiere un hermoso sarcófago de olor dulce, prometiéndolo como un regalo para el asistente a quien pueda encajar. Por supuesto, este es Osiris. Una vez que Osiris se acuesta en el sarcófago, Set lo cierra y luego lo lanza al Nilo. Hay al menos dos versiones del destino de Osiris: (a) se ahoga en el sarcófago mientras flota por el Nilo, y (b) se ahoga en el sarcófago después de ser arrojado al Nilo.

Isis, afligida, busca y finalmente recupera el cadáver de Osiris. Mientras

viaja en una barcaza por el Nilo, Isis concibe a un niño copulando con el cadáver.[8] Al regresar a Egipto, Isis intenta ocultar el cadáver de Set, pero falla. Todavía furioso, Set desmembra el cadáver de su hermano en 14 piezas, que luego esparce por todo Egipto. Supuestamente se erigió un templo en cada lugar donde se encontró un pedazo de Osiris.

Isis recupera todas las piezas menos una, su falo. El cuerpo está momificado con un modelo hecho del falo faltante. En el relato de Plutarco de esta parte de la historia, señaló que los egipcios "actualmente celebran un festival" en honor a este órgano sexual.[9] Después de encantamientos mágicos, Osiris se cría en el inframundo para reinar como rey de los muertos en la tierra de los muertos. En The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East, TND Mettinger afirma: "Murió y resucitó. Pero, y esto es lo más importante, resucitó para continuar la vida en el Inframundo, y las connotaciones generales son que el era un dios de los muertos."[10] Mettinger cita al egiptólogo Henri Frankfort:

> Osiris, de hecho, no era un dios moribundo sino un dios muerto. Nunca regresó entre los vivos; no fue liberado del mundo de los muertos,. . . por el contrario, Osiris pertenecía por completo al mundo de los muertos; Fue a partir de ahí que otorgó sus bendiciones a Egipto. Siempre fue representado como una momia, un rey muerto.[11]

Esto presenta una imagen muy diferente de la resurrección de Jesús, que se informó como un regreso a la vida física.

2. Horus. La historia de Horus es un poco difícil de descifrar por dos razones principales. En general, su historia carece de la cantidad de información para otros dioses, como Osiris. Además, hay dos historias sobre Horus que se desarrollan y luego se fusionan a lo largo de la historia egipcia: Horus, el dios del sol, y Horus, el hijo de Isis y Osiris. Los textos principales para la historia de Horus son los Textos de la Pirámide, los Textos del Ataúd, el Libro de los Muertos, Plutarco y Apuleyo, todos los cuales reflejan la historia de Horus como hijo de Isis y Osiris.[12] La historia se encuentra habitualmente donde se encuentra la historia de Osiris.

Quien era Horus? Era hijo de Isis y Osiris. Su nacimiento tiene varias explicaciones como se menciona en la historia de Isis y Osiris: (1) el resultado

de la relación entre Isis y Osiris en el útero de Nut; (2) concebido por la relación sexual de Isis con el cadáver de Osiris; (3) Isis es impregnada por Osiris después de su muerte y después de la pérdida de su falo; o (4) Isis está impregnado por un relámpago.[13] Para proteger a Horus de la ira de su tío contra su padre, Isis esconde al niño en los pantanos del Delta. Mientras se esconde, un escorpión lo pica e Isis regresa para encontrar su cuerpo sin vida. (En el relato de Margaret Murray en The Splendor That Was Egypt, aquí no hay una historia de muerte, sino simplemente una niña envenenada). Isis reza al dios Ra para que restaure a su hijo. Ra envía a Thoth, otro dios egipcio, para impartir hechizos mágicos a Isis para la eliminación del veneno. Por lo tanto, Isis le devuelve la vida a Horus. La lección para los adoradores de Isis es que las oraciones hechas a ella protegerán a sus hijos del daño y la enfermedad. Note que el desarrollo de esta historia ciertamente no es una esperanza para la resurrección a una nueva vida, en la cual la muerte es vencida para siempre como lo sostienen los seguidores de Jesús.[14]A pesar de esta tensión en el argumento, algunos todavía insisten en que el envenenamiento por escorpión de Horus es similar a la muerte y resurrección de Jesús.

En una variación de la historia de Horus, madura hasta la edad adulta a un ritmo acelerado y se propone vengar la muerte de su padre. En una batalla épica con su tío Set, Horus pierde su ojo izquierdo y su tío sufre la pérdida de una parte de sus genitales. El sacrificio del ojo de Horus, cuando se ofrece como una ofrenda ante el momificado Osiris, es lo que le da a Osiris una nueva vida en el inframundo.[15] Los deberes de Horus incluían organizar los ritos funerarios de su padre muerto, vengar la muerte de Osiris, ofrecer sacrificios como el Sacrificador Real e introducir a Osiris a las personas recientemente fallecidas en el inframundo como se describe en el Papiro Hunefer (1317-1301 a. C.). Un aspecto de los deberes de Horus como vengador era derribar a los enemigos de Osiris. Esto fue ritualizado a través del sacrificio humano en la primera dinastía, y luego, eventualmente, el sacrificio de animales por la decimoctava dinastía. En el Libro de los Muertos leemos de Osiris: "¡He aquí a este dios, grande de matanza, grande de miedo! ¡Se lava en tu sangre, se baña en tu sangre!"[16] Así que Horus, en el papel de Royal Sacrificer, compró su propia vida a este Osiris sacrificando la vida de los demás. No hay similitud aquí con la muerte sacrificial de Jesús.

3. Mitras. No hay relatos sustantivos de la historia de Mitra, sino más bien una historia reconstruida a partir de inscripciones, representaciones y Mitraea sobreviviente (cavernas de adoración hechas por el hombre). Según Rodney Stark, profesor de ciencias sociales en la Universidad de Baylor, una gran cantidad de "tonterías" ha sido inspirada por escritores modernos que buscan "decodificar los misterios mitraicos."[17] La realidad es que sabemos muy poco sobre el misterio de Mitra o sus doctrinas debido al secreto de los iniciados de culto. Otro aspecto problemático es el intento de rastrear al dios militar romano, Mitra, desde el dios persa anterior, Mitra, y hasta el dios indo-iraní, Mitra. Si bien es plausible que la última forma de adoración mitraica se basara en tradiciones indo-iraníes antecedentes, la religión misteriosa que se compara con la historia de Cristo fue una "creación verdaderamente nueva."[18] Actualmente, algunos autores populares utilizan la historia del dios romano de alrededor del siglo II junto con las fechas de aparición del dios iraní (c. 1500–1400 a. C.).

Este es el tipo de erudición pobre empleada en interpretaciones populares de Mithras, como en Zeitgeist: The Movie. A modo de resumen, utilizaremos los aspectos básicos del mito que se encuentran en las variaciones de notas y escritos de Franz Cumont, teniendo en cuenta que muchos eruditos mitraicos cuestionan a Cumont, así como a los demás, en cuanto a interpretaciones y aspectos de la historia.[19] Por lo tanto, comenzaremos con el esquema de Cumont.

Quien era Mithra? Nació de una "roca generativa", junto a la orilla de un río, a la sombra de un árbol sagrado. Salió con una daga en una mano y una antorcha en la otra para iluminar las profundidades de donde venía. En una variación de su historia, después de la aparición de Mithra de la roca, se vistió con hojas de higuera y luego comenzó a probar su fuerza al subyugar a las criaturas del mundo previamente existentes. La primera actividad de Mitra fue luchar contra el Sol, de quien eventualmente se hizo amigo. Su siguiente actividad fue luchar contra la primera criatura viviente, un toro creado por Ormazd (Ahura Mazda). Mitra mató al toro, y de su cuerpo, columna vertebral y sangre salieron todas las hierbas y plantas útiles. La semilla del toro, reunida por la Luna, produjo todos los animales útiles. Es a través de este primer sacrificio del primer toro que surgió la vida benéfica, incluida la vida humana. Según algunas tradiciones, este asesinato tuvo lugar en una cueva, lo que supuestamente explica la mitraea de

cueva.[20]

El nombre de Mit (h) ra significaba "contrato" o "compacto".[21] Era conocido en el Avesta —los textos sagrados zoroastrianos— como el dios con cien oídos y cien ojos que ve, oye y sabe todo. Mit (h) ra confirmó los acuerdos y defendió la verdad. A menudo fue invocado en juramentos solemnes que prometían el cumplimiento de los contratos y que prometían su ira si una persona cometía perjurio. En la tradición zoroástrica, Mithra era una de las muchas deidades menores (yazatas) creadas por Ahura Mazda, la deidad suprema. Él era el ser que existió entre el buen Ahura Mazda y el malvado Angra Mainyu, el ser que existe entre la luz y la oscuridad y media entre los dos. Aunque se lo consideraba una deidad menor para Ahura Mazda, seguía siendo el "más potente y glorioso de los yazata."[22]

La versión romana de esta deidad (Mitra) lo identificó con la luz y el sol. Sin embargo, el dios no fue representado como uno con el sol, sino como sentado al lado del sol en la comida comunitaria. De nuevo, Mithras fue visto como un amigo del sol. Esto es importante de notar, ya que una inscripción romana posterior (c. 376 d. C.) lo promocionó como "Padre de los Padres" y "el Dios Invencible del Sol Mitra."[23] Mitra fue proclamado invencible porque nunca murió y porque fue completamente victorioso en todas sus batallas. Estos aspectos lo convirtieron en un dios atractivo para los soldados del ejército romano, que eran sus principales seguidores. Los focos de evidencia arqueológica de las partes más externas del Imperio Romano refuerzan esta suposición. Obviamente, surgen algunos problemas al comparar Mitra con Cristo, incluso en este nivel de comparar historias simplemente. Mitra carece de una muerte y, por lo tanto, también carece de una resurrección.

Ahora que tenemos una visión más completa de las historias, es bastante fácil discernir la gran diferencia entre la historia de Jesús e incluso las líneas básicas de los dioses de misterio paganos comúnmente comparados. Uno solo debe usar los aspectos muy limitados y generales de las historias para hacer la acusación de pedir prestado, mientras ignora los numerosos aspectos que no tienen nada en común con la historia de Jesús, como la falta de partes del cuerpo, relaciones sexuales entre hermanos dentro del útero de una diosa. madre, y nacer de una roca. Por eso es importante tener toda la historia. Las supuestas similitudes son bastante endebles en el contexto más completo.

Paso # 2: Toma los Paralelos cabeza a cabeza

Es necesario, al encontrar este argumento, echar un vistazo detallado a los paralelos en cuestión. Los paralelos sugeridos entre la historia de Cristo y las historias de Osiris, Horus y Mitra se basan en comparaciones superficiales y falacias lógicas. Primero, algunas de las similitudes son las que son comunes a la mayoría de las religiones, como la creencia en la otra vida o en la salvación de la humanidad.[24] Estas no son nuevas ideas increíbles descubiertas por los eruditos modernos, ni los eruditos a lo largo de la historia tuvieron miedo de mencionarlas o sacar conclusiones debido al mero "tabú" religioso.[25] En realidad, las similitudes se han observado durante años en el estudio de las religiones comparadas y en los estudios de la naturaleza humana.[26] Segundo, los proponentes han cometido la falacia lógica de una súplica especial al ignorar aspectos de la historia que no respaldan su posición. Veamos algunos ejemplos.

Payam Nabarz, autor de The Mysteries of Mithras, escribe que Mitra y Jesús fueron "nacidos de una virgen", aun cuando señala que el nacimiento de Roman Mithras implicó surgir del inframundo a través de una roca; ninguna mujer virgen humana le dio a luz. La segunda explicación de Nabarz para el nacimiento de Mithra proviene de la diosa zoroástrica, Anahita, quien concibió a Mithra (la versión persa del nombre) con la semilla de Zoroastro como se conserva en el lago Humum, Irán.[27] Nabarz cita una inscripción en un templo dedicatorio en Irán del 200 a. C.: "Anahita, la Virgen Inmaculada, Diosa Madre del Señor Mitra". Sin embargo, no muestra qué tradiciones de Anahita se parecen a la virgen humana María, la madre de Cristo. Además, Mithra no solo era su hija, sino que se convirtió en su compañera amorosa en la tradición zoroastriana: Mithra era el dios que presidía los pastos amplios, y Anahita era la diosa que presidía las aguas.

Nabarz afirma que tanto Mitra como Jesús fueron dioses salvadores. Se presentan dos aspectos problemáticos de esta comparación. Primero, Nabarz no explica en qué sentido Mithras fue considerado un "salvador", un tema importante ya que las primeras historias de Mithra (el antecedente persa de Mithras) no proporcionan tal título.[28] Segundo, Nabarz no incluye la datación histórica de la asociación de Mitra con los términos "salvador" o "salvación"; ambos se encuentran solo en los últimos registros monumentales y dedicatorios mitraicos del primer siglo al segundo siglo, nuevamente, después de la influencia

del cristianismo en el Imperio Romano.[29] Además de la recolección de cerezas, Nabarz no explica qué es exactamente similar en las historias de "nacimiento virginal" o "salvador". Por ejemplo, nacer de una roca, nacer de una diosa con la simiente de un hombre y nacer de una mujer virgen humana no son nacimientos similares. Este es un detalle importante para incluir. Además, la matanza de toros de Mitra dice que nos "salvó por derramamiento de sangre"[30] no es comparable al sacrificio de Jesús de sí mismo como pago por el pecado de toda la humanidad.

En The Jesus Mysteries, Timothy Freke y Peter Gandy también usan una súplica especial en su comparación de las historias de resurrección de Jesús y de Osiris: "Después de su muerte, Jesús desciende al infierno, luego resucita al tercer día. Plutarco nos dice que Osiris, Del mismo modo, se dice que descendió al infierno y luego se levantó de entre los muertos al tercer día."[31]

Nuevamente, encontramos varios problemas con tales paralelos. Primero, el argumento es anacrónico, en el sentido de que Freke y Gandy usan un papiro mágico griego del segundo siglo del mismo marco de tiempo que Plutarch Concerning Isis y Osiris para obtener un lenguaje similar al credo de los cristianos sobre el levantamiento en el tercer día.[32]

En segundo lugar, no se presta atención al significado exacto del término "resurrección" para los oyentes. La "resurrección" fue una renovación de la vida espiritual, el KHU y el SEKHEM, en el lugar donde Osiris gobernó como rey de los muertos, no una renovación del KHAT o cuerpo físico.[33] Además, el creyente egipcio esperaba que Osiris le diera un lugar de permanencia en el inframundo, como se evidencia en el Libro de los Muertos: "Concédeme [Osiris] un lugar en el inframundo, cerca de los señores de la verdad y la verdad , mi patrimonio puede ser permanente en Sekhet-hetep."[34] Además, Freke y Gandy omiten por completo los antiguos conceptos egipcios del cuerpo, el espíritu y el alma. Budge comenta sobre esto:

> Entonces podemos decir que un hombre consistía en cuerpo, alma y espíritu. ¿Pero los tres se levantaron y vivieron en el mundo más allá de la tumba? Los textos egipcios responden esta pregunta definitivamente; el alma y el espíritu de los justos pasaron del cuerpo y vivieron con los beatificados y los dioses en el cielo; pero el cuerpo físico no volvió a

levantarse, y se creía que nunca abandonaría la tumba. . . . Ya en la [quinta] dinastía, alrededor de B.C. 3400, se afirma definitivamente: - "El alma al cielo, el cuerpo a la tierra"; y tres mil años después el escritor egipcio declaró lo mismo, pero en diferentes palabras, cuando escribió: - "El cielo tiene tu alma, y tierra tu cuerpo."[35]

Tercero, en la historia de Osiris, el difunto debe emitir un juicio, basado en el mérito de sus propias obras terrenales, antes de que pueda ser presentado a Osiris y recibir la esperanza de renovación espiritual en el inframundo (o el lugar de los muertos).[36] Por el contrario, "resurrección" en la historia de Cristo significaba resurrección corporal, una fisicalidad transformada, como se evidencia en la naturaleza física de las apariciones de Jesús (1 Corintios 15: 35-49).[37] Además, la esperanza de la resurrección de un cristiano individual a una vida nueva no se basa en el juicio de sus obras terrenales, sino en la obra de Jesucristo.

Por lo tanto, encontramos que las similitudes ofrecidas como prueba positiva de los préstamos cristianos son irreparablemente tensas. Por la misma metodología falaz, cualquiera puede equiparar casi cualquier cosa con cualquier otra cosa. Todo en el universo tiene al menos una propiedad en común con todo lo demás en el universo. Si nada más, existe la propiedad que puedo concebir de ambos en mi mente. Las vagas similitudes no logran nada para mostrar influencias históricas causales. Tenga en cuenta los supuestos paralelos en el cuadro de la página siguiente:

Paso # 3: configura todo en contexto

Después de una mirada exhaustiva a las historias y una comparación de los paralelos, el siguiente paso es profundizar en el contexto histórico-cultural y lingüístico de cada historia. Debemos entender qué significaban los términos y las historias para las personas que los recibían en lugar de basar las interpretaciones de las historias en una perspectiva moderna. Terminología como "resurrección" debe establecerse estrictamente dentro de la concepción cultural del término para el tiempo y el lugar en el que se utilizó. Como se señaló anteriormente, la concepción egipcia de la resurrección de Osiris de la muerte fue una concepción completamente espiritual. Los egipcios no planeaban regresar a la vida física; tampoco los griegos. El padre de la iglesia ante-Nicea, Atanasio, aclara esto: "Aunque los griegos han contado toda clase de cuentos

falsos, no pudieron fingir una Resurrección de sus ídolos, porque nunca se les pasó por la cabeza, si es posible para que el cuerpo vuelva a existir después de la muerte."[38] Querían liberarse de la carne y unirse con su dios en una tierra espiritual.

Haga clic aquí para ver la tabla de cuatro supuestos paralelos comparados.

N. T. Wright explica que la visión cristiana de la resurrección era diferente de la visión pagana de la otra vida en La resurrección del Hijo de Dios:

> "Resurrección" denotaba una nueva vida encarnada que seguiría cualquier "vida después de la muerte" que pudiera haber. "Resurrección" no era, por definición, la existencia a la que alguien podría (o no) ir inmediatamente después de la muerte; no era una vida incorpórea "celestial"; fue una etapa posterior, más allá de todo eso. No fue una redescripción o redefinición de la muerte. Fue la inversión de la muerte.[39]

En el antiguo mundo pagano, la muerte era una calle de sentido único.

Es erróneo decir, por lo tanto, que los primeros cristianos tomaron prestada la idea de la resurrección de las historias paganas. Estos cristianos no terminaron con una visión de la resurrección consistente con la visión pagana. Por el contrario, la enseñanza de Pablo sobre la resurrección de Jesús fue considerada un concepto extraño por los gentiles a quienes predicó. De acuerdo con Hechos 17:18.

> Algunos de los filósofos epicúreos y estoicos también conversaron con él. Y algunos dijeron: "¿Qué quiere decir este charlatán?" Otros decían: "Parece ser un predicador de divinidades extranjeras", porque estaba predicando a Jesús y la resurrección. (ESV)

Pablo estaba enseñando la resurrección como algo transformador, como algo que no dejaría un cadáver atrás (cf. 1 Cor 15:51; Fil 3:21).[40] Esta enseñanza sorprendió a los paganos y a los filósofos gentiles en Atenas como extraños, ya que no coincidía con su propia concepción de la muerte y la vida futura.[41] Estos análisis modernos problemáticos que leen conceptos cristianos de nuevo en los

textos e historias de escritores y artistas paganos deben abordarse en todas las áreas, incluida la salvación, el nacimiento virginal, el juicio, la muerte, la vida futura, las comidas comunales, el bautismo y el sacrificio. Todos estos aspectos presuntamente prestados de la historia cristiana han sido abordados a fondo en las refutaciones de los estudiosos del siglo XX, cuyo trabajo debe considerarse antes de llegar a ninguna conclusión.[42]

Los misterios paganos que hemos investigado ofrecen muy poco para fundamentar sus historias en la historia, un marcado contraste con lo que encontramos en el Nuevo Testamento. La historia de Jesús incluye muchas fechas históricas, lugares, personas y eventos. Por ejemplo, Lucas 3: 1–2 dice:

> En el decimoquinto año del reinado de Tiberio César, cuando Poncio Pilato era gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Felipe tetrarca de Iturea y Traconitis, y Lisanias tetrarca de Abilene, durante el sumo sacerdocio de Anás y Caifás, la palabra de Dios vino a Juan hijo de Zacarías en el desierto. (NVI)

Estos dos versículos ofrecen un tiempo y lugar específicos en la historia que pueden utilizarse para verificar la historicidad de los eventos. ¿Encontramos el mismo tipo de material en las dos historias de misterio paganas? No. El culto al misterio romano de Mitra no tiene un registro escrito sustantivo; por lo tanto, no hay forma de verificar la precisión de fechas, personas, lugares, eventos y demás. Los mitos de Osiria mencionan el río Nilo, algunas ciudades de Egipto y algunas personas, pero la mayoría de los eventos no tienen fecha y la mayoría de los personajes de las historias son dioses. Un análisis comparativo de las fechas, lugares, lugares, personas y eventos del Nuevo Testamento con el mismo material disponible de los misterios paganos mostrará una brecha cavernosa en la cantidad de bases históricas. Los misterios no están sólidamente ubicados en la historia humana. En cambio, son epopeyas cósmicas en los reinos celestiales. Las historias hacen referencia a lugares terrenales con poca frecuencia, si es que lo hacen, y con indiferencia al entorno histórico. Si bien no discutimos aquí por la validez histórica de las afirmaciones del Nuevo Testamento, hay una marcada diferencia con respecto a los misterios paganos.

Finalmente, si bien algunos pueden argumentar que la cronología de las historias demuestra que la historia de Jesús es una copia y, por lo tanto, es falsa, este argumento no puede sostenerse solo. Primero, algunos de los argumentos de

la cronología son contraproducentes debido no solo a los problemas de contexto mencionados anteriormente, sino también al orden real de aparición de la terminología. Por ejemplo, se afirma que Mitra fue llamado salvador, pero este título se conoce por una inscripción que data más tarde que el primer testimonio cristiano de Jesús como "Salvador". Por lo tanto, cuando se enfrenta al argumento de la cronología, es aconsejable volver a la pregunta de las fuentes y preguntar: "¿De dónde sacas esto?" Esta práctica aclarará la erudición pobre como la que se encuentra en Zeitgiest: The Movie.

Segundo, la cronología no establece genealogía. La cronología de las historias no puede ser la única consideración para influir en el desarrollo de la historia cristiana. Tal argumento no es más que una falacia post hoc ergo propter hoc: asumir que un evento causó otro evento simplemente porque el segundo evento siguió al primero, y no teniendo en cuenta otros factores que pueden descartar la conexión. Otras posibles influencias requieren al menos tanta investigación como la cronología de las historias: (1) el cristianismo desarrollado en el monoteísmo judío del primer siglo, (2) el efecto de la fallida helenización de los judíos por Antíoco IV Epífanes en el siglo II a. C. y (3) las creencias de los primeros autores cristianos, como Pablo, como se evidencia en sus propios escritos. Larry Hurtado en One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism ofrece: "la devoción cristiana temprana no fue el resultado de un torpe cruce de monoteísmo judío y politeísmo pagano bajo la influencia de cristianos gentiles demasiado mal informados sobre la herencia judía para preservar su carácter."[43]

Conclusión

¿La historia de Jesús imita historias paganas de misterio? No. En esta afirmación queda demasiado intacto como para concluir razonablemente que el cristianismo es otra religión misteriosa pagana. Como hemos visto, el argumento relaciona superficialmente una historia con las demás sin tener en cuenta la amplitud o el contexto. Los proponentes leen el contexto nuevamente en las historias en lugar de apelar al contexto histórico real de las religiones misteriosas mismas. Para responder al paralelismo problemático de la historia de Jesús y las historias de misterio paganas, tome tres pasos importantes: (1) obtenga toda la historia, (2) tome los paralelos frente a frente y (3) ponga todo en contexto. Al hacerlo, podemos mostrar cómo simplemente afirmar un reclamo es inadecuado;

debe ser justificado. Debido a la popularidad de tales afirmaciones falsas en los medios de comunicación, debemos estar preparados para ofrecer una respuesta bien investigada, reflexiva y académica.

1 James D. G. Dunn, "Respuesta a Robert M. Price", en The Historical Jesus: Five Views, ed. James K. Beilby y Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 94.
2 Ronald Nash, El Evangelio y los griegos (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2003), 106–7.
3 Ronald Nash, "¿Fue el Nuevo Testamento influenciado por las religiones paganas?" Christian Research Journal (invierno de 1994): 8.
4 Plutarco, "Concerning Isis and Osiris", en Hellenistic Religions: The Age of Syncretism, ed. Frederick C. Grant (Indianápolis: Liberal Arts Press, 1953), 80–95.
5 En algunas representaciones, Nut y Geb están casados. El relato de Plutarco insinúa que han cometido adulterio debido a la ira del Sol por la transgresión de Nut.
6 Plutarco se refiere a Thoth como Hermes en "Sobre Isis y Osiris".
7 "Concerning Isis and Osiris" de Plutarco parece ser el único relato con esta historia del nacimiento de Horus.
8 Este aspecto de la historia, que fue una variación de la historia de concepción de Horus, se representa en un dibujo del templo de Osiris en Dendara.
9 Plutarco, "Sobre Isis y Osiris", 87.
10 T. N. D. Mettinger, The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001), 175.
11 Henri Frankfort, Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1962), 289; cf. 185; citado en Mettinger, Riddle of Resurrection, 172.
12 Para los propósitos de este capítulo, utilizo las siguientes fuentes y traducciones: E. A. Traducción de Wallis Budge del Libro de los Muertos; "Con respecto a Isis y Osiris" de Plutarco; Joseph Campbell reconstruye la historia en La imagen mítica; así como otras interpretaciones notables de la historia.
13 Las últimas dos versiones del nacimiento de Horus se pueden encontrar en Rodney Stark, Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief (Nueva York: Harper Collins, 2007), 204. Sin embargo, Stark no hace referencia a la fuente de estos historias de nacimiento
14 El desarrollo del culto de Isis como protector de los niños es el resultado de este caso; Margaret A. Murray, El esplendor que fue Egipto, rev. ed. (Mineola: Dover, 2004), 106.
15 Joseph Campbell, The Mythic Image (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 29, 450.
16 Murray, El esplendor que fue Egipto, 103.
17 Stark, Descubriendo a Dios, 141.
18 Roger Beck, "Los misterios de Mitra: una nueva cuenta de su génesis", Journal of Roman Studies 88 (1998): 123.
19 Roger Beck, M. J. Vermaseren, David Ulansey, N. M. Swerdlow, Bruce Lincoln, John R. Hinnells y Reinhold Merkelbach, por ejemplo.
20 Los eruditos mitraicos más contemporáneos han señalado la falta de una historia de matanza de toros en la versión iraní de la historia de Mithra: "no hay evidencia de que el dios iraní haya tenido algo que ver con una matanza de toros". David Ulansey, Los orígenes de los misterios mitraicos (Nueva York: Oxford University Press, 1989), 8; véase Bruce Lincoln, "Mitra, Mithra, Mithras: Problems of a Multiform Deity", reseña de John R. Hinnells, Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, in History of Religions 17 (1977): 202–3 . Para una interpretación de la matanza del toro como un evento cósmico, ver Luther H. Martin, "Roman Mithraism and Christianity", Numen 36 (1989): 8.
21 "Porque el dios está claramente y suficientemente definido por su nombre. 'Mitra' significa 'contrato', como Meillet estableció hace mucho tiempo y D. [el profesor G. Dumézi] sabe pero sigue olvidando ". Ilya

Gershevitch, revisión de Mitra y Aryaman y The Western Response to Zoroaster, en el Boletín del Escuela de Estudios Orientales y Africanos 22 (1959): 154. Ver Paul Thieme, "Observaciones sobre el himno de Avestan a Mithra", Boletín de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos 23 (1960): 273.
22 Franz Cumont, Los misterios de Mithra: Los orígenes del mitraísmo (1903). Consultado el 3 de mayo de 2008, http://www.sacred-texts.com/cla/mom/index.htm.
23 *Corpus Inscriptionum Latinarum VI. 510; H. Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae II. 1 (1902), No. 4152, como se cita en Grant, Hellenistic Religions, 147. Esta inscripción se encontró en Roma, con fecha del 13 de agosto de 376 d. C. Observe la fecha tardía de este título para Mitra, mucho después de que el cristianismo se estableció firmemente en Roma.*
24 J. Ed Komoszewski, M. James Sawyer y Daniel B. Wallace, Reinventando a Jesús: cómo los escépticos contemporáneos extrañan al verdadero Jesús y engañan a la cultura popular (Grand Rapids: Kregel, 2006), 236.
25 Timothy Freke y Peter Gandy, The Jesus Mysteries: ¿Fue el "Jesús original" un Dios pagano? (Nueva York: Three Rivers Press, 1999), 2.
26 Estos aspectos son discutidos por los filósofos griegos antiguos, los primeros escritores cristianos, los filósofos medievales y los filósofos de la Ilustración y la post-Ilustración.
27 Payam Nabarz, The Mysteries of Mithras: The Pagan Beliefs That Shaped the Christian World (Rochester: Inner Traditions, 2005), 19.
28 Ibid., 48.
29 Beck, "Los misterios de Mitra: una nueva cuenta de su génesis", 123. "La gran innovación, la principal 'invención' de los misterios, fue la matanza de toros de Mitra interpretada como un poderoso acto de 'salvación'". En una nota al pie, Beck escribe: "La razón por la que no escuchamos ningún indicio de un Mitra matando toros antes de finales del siglo I d. C. es, simplemente, que no existió hasta poco antes de ese momento" (n153, mi énfasis) .
30 Roger Beck, "Merkelbach's Mithras", Phoenix 41 (otoño de 1987): 301.
31 Freke y Gandy, Los misterios de Jesús, 56.
32 Ibíd., 270. En n251, escriben: "Plutarco, op. Cit. 39 y 42. Un papiro mágico griego del mismo período registra:" En el puerto de Bousiris lloraré el nombre del que permaneció tres días y tres noches en el río, Osiris el ahogado ', ver Linday, J. (1970), 172. "
33 Para la resurrección como un evento subterráneo, ver Campbell, The Mythic Image, 41; Mettinger, El acertijo de la resurrección, 172–73. Además, el "Khu" como lo etiqueta Budge también puede llamarse "Akh". El Khat es también el "Kha". Además, se pensaba que el KHAT estaba vinculado a ciertos cuerpos espirituales de un hombre, y estos cuerpos espirituales no sobrevivirían sin el KHAT.
34 *El libro egipcio de los muertos, trans. E. A. Wallis Budge (Nueva York: Barnes & Noble, 2005 [1895]), 74.*
35 EA Wallis Budge, Religión egipcia (1899; repr., Nueva York: Arkana, 1987), 167. Budge menciona que había "sin duda" ignorantes egipcios que creían en la resurrección del cuerpo corruptible, lo que implicaría una vida futura que fue en gran medida una continuación de la vida actual. Sin embargo, afirma que las personas que seguían la enseñanza de los escritos sagrados egipcios sabían que estas creencias eran inconsistentes "con las opiniones de sus sacerdotes y de las personas educadas en general". Luego continúa demostrando la visión egipcia generalmente aceptada del alma y el cuerpo como se indicó anteriormente. Como mi caso se basa en la comparación de los textos disponibles, debo usar la evidencia textual disponible, no una referencia indefinida a un grupo de personas que "sin duda" existieron. Las referencias de Budge para sus citas son: Recueil de Travaux, tom. iv. P.71 (l. 582); y Horrack, Lamentations d'Isis (París, 1866), 6.
36 John H. Taylor, La muerte y la vida futura en el antiguo Egipto (Londres: The British Museum Press, 2001), 36, figura 17.
37 Ver N. T. Wright, La resurrección del Hijo de Dios (Minneapolis: Fortress, 2003).
38 Atanasio, "Sobre la Encarnación", en The Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series, vol. IV, Atanasio: Obras y cartas seleccionadas, ed. Philip Schaff (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems,

1997), S. 64.
39 Wright, La resurrección del Hijo de Dios, 83.
40 Craig S. Keener, El Jesús histórico de los Evangelios (Cambridge: Eerdmans, 2009), 346.
41 Ver Hechos 17:20; cf. 19: 23–41 sobre la reacción pagana a las enseñanzas de Pablo en Éfeso. Sin embargo, los motivos financieros, al menos en parte, son factores en su respuesta.
42 Cf. Ronald Nash, El Evangelio y los griegos: ¿el Nuevo Testamento tomó prestado del pensamiento pagano? (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003); Arthur Darby Nock, "Introducción", en William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1902; repr., Londres: Fontana, 1971); Gunter Wagner, Pauline Baptism and the Pagan Mysteries (Edimburgo: Oliver y Boyd, 1967). También vea, además de los trabajos citados en este capítulo, el trabajo de Bruce Metzger, Edwin Yamauchi y J. Gresham Machen.
43 Larry Hurtado, One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism (Nueva York: Continuum, 1998), 100.

Cuatro supuestos paralelos comparados

	Osiris	Horus	Mitras	Jesús
Nacimiento virginal	Asunto adúltero entre dioses	Isis y Osiris: (1) Dos dioses no nacidos tuvieron relaciones sexuales en el útero de su madre; (2) Isis tiene relaciones sexuales con el cadáver de Osiris; (3) Isis impregnado por Osiris después de su muerte y la pérdida de su falo; (4) Isis impregnado por un relámpago	(1) Saltó de una roca cerca del lecho de un río (2) Nacido de una diosa y la semilla de Zoroastro	Nacido de una mujer humana que no había tenido relaciones sexuales antes del nacimiento de Jesús.
Muerte	Asesinado por ser atraído a un sarcófago	(1) No muere; (2) Muerte por picadura de escorpión en los pantanos o en Sekhet-An	No muere	Da su propia vida de acuerdo con su propia predicción
Resurreción	Levantado a la tierra de los muertos para gobernar como rey de los muertos	Revivido por los encantamientos mágicos de otro dios después de una picadura de escorpión	No muerte; así que no hay resurrección	Se levantó de la tumba a la nueva vida física transformada
Título de "Salvador"	La esperanza de salvación es la liberación del cuerpo carnal para estar con Dios en el reino espiritual; Osiris no hace nada para asegurar esta posición para una persona	Horus presenta a aquellos que han pasado por el juicio al rey muerto, Osiris	(1) Esperanza de victoria en esta vida; (2) Acto de matanza de toros como "sacrificio"	El acto salvífico fue por el pecado de toda la humanidad para que el hombre pueda ser declarado justo ante un Dios justo (Rom 4:25)

Capitulo 11

DESAFIANDO LA PELÍCULA ZEITGEIST

Paralelomanía con esteroides

Mark W. Foreman

Hace unos semestres atrás, un estudiante se me acercó después de la clase y quería saber si podía reunirse conmigo. Tenía algunas dudas sobre su fe debido a una película que había visto en Internet llamada Zeitgeist (pronunciado "tzaiyt-gaiyst"). Compartió conmigo cómo esta película había hecho afirmaciones de que el cristianismo era una ficción total, que estaba completamente formado por una combinación de otras afirmaciones religiosas, y que todas las religiones del mundo eran solo expresiones diferentes de adoración al sol. Dejó escapar: "Realmente respaldaron sus afirmaciones con todo tipo de evidencia, Dr. Foreman. Ya no sé qué creer. ¿Es verdad? ¿Es todo esto que me enseñaron en la iglesia un gran engaño?" No había visto la película en ese momento, pero había escuchado que había algo en la web y decidí investigarlo. Lo que encontré fue una película muy pulida que podría parecer no informada a primera vista, pero que en realidad estaba llena de argumentos falaces y afirmaciones falsas. De hecho, ni siquiera eran nuevos malos argumentos. Algunos de ellos se remontan a finales del siglo XIX.
En este ensayo, quiero examinar brevemente algunos de los argumentos y afirmaciones de Zeitgeist. Mi propósito será mostrar que estos argumentos están repletos de malos razonamientos y que el argumento de que el cristianismo es solo una repetición de los viejos mitos paganos no se sostiene bajo un escrutinio cercano.

La película Zeitgeist

Zeitgeist (una palabra alemana que significa "espíritu de la época") fue producida y escrita por Peter Joseph y fue lanzada en línea en junio de 2007. La película es una teoría de conspiración documental de dos horas que intenta mostrar una conexión entre tres supuestos fraudes: El cristianismo, los ataques terroristas del 11 de septiembre y la dominación de los eventos mundiales por parte de banqueros internacionales. La película se compone de tres partes, cada

parte dedicada a uno de estos tres supuestos fraudes. Para los propósitos de este ensayo, solo discutiremos las afirmaciones de la parte 1 sobre el cristianismo.

Esta primera parte de la película se divide en dos argumentos principales: (1) el cristianismo es un mito basado en las enseñanzas de los mitos paganos anteriores; (2) todos estos mitos, incluido el cristianismo, están esencialmente basados en la astrología, una visión llamada "astroteología". Debido a limitaciones de espacio, examinaré solo el primer argumento. La tesis básica de este argumento está bien establecida en The Companion Guide to Zeitgeist: Part 1. El libro fue escrito por Acharya S, el seudónimo periódico de Dorothy M. Murdock, quien fue consultora principal de la película y cuyo libro, The Conspiración de Cristo: La historia más grande jamás vendida, fue una de las principales fuentes de muchos de los reclamos de la película. Ella escribe:

> De hecho, es mi opinión y la de otros considerados "míticos de Jesús" que los creadores del cuento del evangelio escogieron varios temas y motivos de las religiones y mitos precristianos, incluidos y especialmente los egipcios, y los unieron, utilizando también el Escrituras judías, para producir una versión única del "mito y ritual". En otras palabras, los creadores del mito de Cristo no simplemente tomaron una historia ya formada, tacharon el nombre de Osiris u Horus y lo reemplazaron con Jesús. Eligieron sus motivos cuidadosamente, de entre los símbolos, mitos y rituales religiosos más populares, asegurándose de que encajaran hasta cierto punto con las "escrituras mesiánicas" judías, como se les llama, y crearon una nueva historia que cientos de millones de personas han liderado. creer real y verdaderamente tuvo lugar en la historia. . . . En otras palabras, estamos convencidos de que "Jesucristo" es un personaje ficticio creado a partir de mitos, rituales y símbolos más antiguos.[1]

La idea de que la iglesia primitiva del primer siglo tomó prestadas sus creencias de otras religiones paganas a menudo se conoce como la teoría del imitador. La táctica principal empleada para apoyar esta afirmación es citar paralelos entre las religiones paganas y el cristianismo. Aquí hay un ejemplo de la película:

> En términos generales, la historia de Horus es la siguiente: Horus nació el 25 de diciembre de la virgen Isis-Meri. Su nacimiento fue acompañado

por una estrella en el este, que a su vez, tres reyes siguieron para localizar y adornar al salvador recién nacido. A los 12 años, era un maestro de niños pródigos, y a los 30 años fue bautizado por una figura conocida como Anup y así comenzó su ministerio. Horus tenía 12 discípulos con los que viajaba, realizando milagros como curar a los enfermos y caminar sobre el agua. Horus era conocido por muchos nombres gestuales como La Verdad, La Luz, el Hijo Ungido de Dios, El Buen Pastor, El Cordero de Dios y muchos otros. Después de ser traicionado por Typhon, Horus fue crucificado, enterrado durante 3 días y, por lo tanto, resucitado.

> Estos atributos de Horus, ya sean originales o no, parecen permear en muchas culturas del mundo, ya que muchos otros dioses tienen la misma estructura mitológica general.
>
> Atis, de Frigia, nacido de la virgen Nana el 25 de diciembre, crucificado, colocado en una tumba y después de 3 días, resucitó.
>
> Krishna, de la India, nacido de la virgen Devaki con una estrella en el este que señala su llegada, realizó milagros con sus discípulos, y al morir resucitó.
>
> Dioniso de Grecia, nacido de una virgen el 25 de diciembre, era un maestro viajero que realizaba milagros como convertir el agua en vino, se lo conocía como el "Rey de Reyes", "El Unigénito de Dios", "El Alfa y la Omega". , "y muchos otros, y tras su muerte, resucitó.
>
> Mitra, de Persia, nacido de una virgen el 25 de diciembre, tuvo 12 discípulos y realizó milagros, y tras su muerte fue enterrado durante 3 días y así resucitó, también se lo conocía como "La Verdad", "La Luz". y muchos otros. Curiosamente, el día sagrado de adoración de Mitra fue el domingo.[2]

Esta táctica de citar paralelos no es nueva. De hecho, en un artículo de 1962 en el Journal of Biblical Literature, Samuel Sandmel se refirió a una erudición tan descuidada como "paralelismo", que definió como "esa extravagancia entre los eruditos que primero exagera la supuesta similitud en los pasajes y luego procede a describir la fuente y derivación como si implicara una conexión

literaria que fluye en una dirección inevitable o predeterminada."[3] Zeitgeist es paralelamanía con esteroides.

Al abordar el cargo de imitación, no pretendo examinar todos los paralelos que se reclaman, aunque comentaré algunos de ellos.[4] En cambio, mi enfoque es mirar el método general utilizado para hacer los argumentos en la película y por otros partidarios de la teoría de imitación. Argumentaré que estos argumentos carecen de fundamento y están mal argumentados, y la mayoría de ellos son rechazados por todos menos un pequeño porcentaje de académicos en el campo.

Evaluación de la teoría del imitador

Antes de examinar las falacias específicas involucradas en la teoría de imitación, necesito hacer algunos comentarios generales. Primero, si bien las ideas retratadas en Zeitgeist pueden ser nuevas para muchos espectadores, la carga básica es antigua. La teoría del imitador surgió a mediados del siglo XIX y se popularizó principalmente a través de The Golden Bough (1890) de James Frazer. Continuó hasta principios del siglo XX, cuando sus métodos y conclusiones fueron rechazados por académicos críticos.[5] De hecho, la gran mayoría de las fuentes citadas en la transcripción en línea de Zeitgeist para respaldar sus afirmaciones provienen de estos autores de finales del siglo XIX y principios del XX o de escritos más recientes que dependen en gran medida de estas fuentes.[6] Si bien la teoría de imitación es ignorada en gran medida por los estudiosos críticos, el movimiento ha ganado un nuevo impulso más recientemente, en parte debido a películas como esta.[7] Si bien la vista está recuperando popularidad, sin embargo, no se han presentado nuevas pruebas en su apoyo. Las mismas fuentes antiguas están siendo desempolvadas y reempaquetadas como películas producidas con elegancia como Zeitgeist. Los argumentos no dejan de ser malos simplemente por su atuendo mejorado y llamativo.

Otro punto a tener en cuenta es que ciertas similitudes entre las religiones paganas y el cristianismo son inevitables. El simple hecho de que los categoricemos bajo el mismo término, "religión", significa que tendrán algunas cosas en común. Muchas religiones creen y adoran a una figura divina, tienen ritos y ceremonias que expresan esta creencia, y tratan con las luchas universales de la condición humana. A menudo se transmiten en un lenguaje compartido y

símbolos análogos.[8] Ronald Nash comenta: "Después de todo, los rituales religiosos pueden asumir solo un número limitado de formas, y naturalmente se relacionan con aspectos importantes o comunes de la vida humana. Las similitudes alegadas pueden reflejar solo características comunes de un tiempo o cultura, en lugar de la dependencia genética."[9]

La semejanza, vemos, no implica dependencia. Para comprender mejor esto, necesitamos hacer "una distinción clara entre la dependencia en el sentido genético y la dependencia de 'adaptación.'"[10] Una dependencia "genética" es aquella en la que podemos rastrear una idea o creencia hasta una fuente anterior original. Se produce una dependencia de la "adaptación" cuando se toman prestadas palabras, símbolos o conceptos para transmitir una idea o creencia, cuya sustancia no se origina en otra religión. Por ejemplo, el apóstol Pablo adapta la creencia de los atenienses en un Dios desconocido en el discurso en Mars Hill para hablar sobre el Dios cristiano. El padre de la iglesia, Clemente de Roma (m. 110 d. C.) hace lo mismo cuando dice: "Ven, te mostraré el Logos y los misterios del Logos, y te los explicaré en imágenes conocidas por ti."[11] El sentido de dependencia de adaptación todavía es utilizado hoy por los misioneros cristianos para comunicar el mensaje del evangelio en culturas extranjeras.

¿Hay alguna evidencia de dependencia genética de las creencias cristianas en las religiones paganas? Si y no. Existe una fuerte evidencia de que las religiones paganas tuvieron cierta influencia sobre ciertas creencias y prácticas de la iglesia cristiana. Sin embargo, como comenta el estudioso bíblico Bruce Metzger, "se debe hacer una distinción entre la fe y la práctica de los primeros cristianos y la de la Iglesia durante los siglos posteriores. No se puede negar que el cristianismo post-Constantiniano [siglos IV y V dC], ambos Orientales y occidentales, adoptaron no pocos ritos y prácticas paganas."[12] Por ejemplo, las religiones misteriosas pueden haber influido en la selección del 25 de diciembre como la celebración del nacimiento de Cristo, pero esta fecha no se observó ampliamente hasta el siglo IV.[13] No negamos tales influencias tardías. Sin embargo, lo que falta es evidencia que sugiera que cualquier religión pagana influyó en la enseñanza cristiana básica o en los relatos evangélicos de Jesús escritos en el primer siglo. Hay dos razones para esto. Primero, no hay evidencia de religiones paganas de misterio existentes en Palestina en el primer siglo.[14] Segundo, el

judaísmo era una religión monoteísta extremadamente exclusiva y no habría tolerado el sincretismo de las religiones misteriosas. El cristianismo era aún más exclusivista y a menudo se le conoce como la religión "anti-misterio".[15]

Un tercer punto tiene que ver con la falacia general detrás de estos argumentos: post hoc, ergo propter hoc, una forma de la falacia de la causa falsa. Se comete cuando se establece una conexión causal entre dos eventos o ideas sin evidencia adecuada de tal conexión. Mientras que Zeitgeist está lleno de ejemplos individuales de falacias post hoc,[16] Mi punto es que todo el argumento basado en paralelos es una falacia post hoc flagrante. Porque incluso si es cierto que existen estos paralelismos entre las religiones paganas y el cristianismo, ese hecho por sí solo no constituye evidencia de que el cristianismo haya sido influenciado o basado en estas religiones paganas de misterio. Si bien uno podría especular y afirmar una conexión causal, la especulación y la afirmación no son evidencia de una conexión causal entre los dos.[17] La correlación no implica causalidad.

Finalmente, Zeitgeist deja en claro que sus productores creen que toda la historia de Jesús es ficticia: "Una vez que se pesa la evidencia, hay muchas probabilidades de que la figura conocida como Jesús ni siquiera existiera ... La realidad es que Jesús fue La Deidad Solar de la secta cristiana gnóstica, y como todos los demás dioses paganos, era una figura mítica."[18] La inexistencia de Jesús es esencial para la teoría detrás de la película Zeitgeist, ya que quiere argumentar que cada aspecto importante en la vida de Jesús —su nacimiento, enseñanzas, bautismo, seguidores, milagros, crucifixión y resurrección— no se basa en lo real. eventos históricos pero sobre mitos religiosos paganos anteriores que existían mucho antes de la época de Jesús. Sin embargo, antes de que uno pueda presentar razonablemente ese caso, uno debe abordar algo más básico: hay una gran cantidad de eruditos históricos críticos del Nuevo Testamento, que tienen una amplia gama de perspectivas teológicas, y aún afirman con confianza la historicidad de Jesús. La película simplemente ignora esta beca. Está fuera del alcance de este artículo presentar dicha evidencia, pero se puede afirmar categóricamente que, si bien existen puntos de vista ampliamente divergentes sobre ciertos eventos específicos en la vida de Jesús, la gran mayoría de los estudiosos críticos reconocen la existencia de lo histórico Jesús y la mayoría de los aspectos principales de su vida en alguna forma.[19] La evidencia histórica de

Jesús es un argumento importante contra toda la teoría detrás del espíritu de la época.[20]

Falacias Zeitgeist

Las limitaciones de espacio impiden una discusión de todas, excepto algunas de las muchas falacias específicas que comete Zeitgeist. Una de las más evidentes es la falacia terminológica. Es decir, los eventos en la vida de los dioses míticos, por ejemplo, se expresan usando la terminología cristiana para manipular sutilmente a los espectadores para que acepten que los mismos eventos en la vida de Jesús también ocurrieron en la vida de los dioses míticos. Se nos dice, por ejemplo, que Horus, Krishna, Dionisio y otros fueron "bautizados", "nacidos de una virgen", "crucificados" y "resucitados", solo por mencionar algunos. Sin embargo, los ejemplos de tales locuciones implican afirmaciones sin evidencia, se eliminan de su contexto cristiano o se obtienen de fuentes posteriores al siglo primero. Nash observa: "Uno se encuentra con frecuencia con académicos que primero usan terminología cristiana para describir creencias y prácticas paganas y luego se maravillan de los asombrosos paralelos que creen haber descubierto."[21] Unos pocos ejemplos serán suficientes.

Se afirma que Horus nació "de la virgen Isis-Meri."[22] En la versión más común del mito de Osiris-Isis-Horus, Osiris ha sido asesinado por Set y cortado en 14 piezas. Isis, su esposa (por lo que podemos suponer que no es virgen), recupera todas las piezas menos una y reconstruye a Osiris. Ella no puede encontrar la decimocuarta pieza (su órgano sexual); entonces ella hace una de madera y luego tiene relaciones sexuales con él. Más tarde da a luz a Horus. Aquí hay otros supuestos "nacimientos vírgenes". Attis se concibe cuando Zeus derramó su semilla en la ladera de una montaña que finalmente se convirtió en un árbol de granada. Nana, madre de Attis, está sentada debajo del árbol cuando una granada cae en su regazo y queda embarazada del hijo de Zeus. Devaki, la madre de Krishna, tuvo siete hijos antes de Krishna.[23] La madre de Dionisio, Semele, fue impregnada por Zeus. De hecho, ninguno de los dioses míticos experimentó una concepción "virginal" ni siquiera cercana a la forma en que las Escrituras afirman que Jesús.[24]

¿Qué pasa con la afirmación de que estas figuras fueron "crucificadas"?

Krishna recibió un disparo en el pie con una flecha y murió a causa de sus heridas. Atis se castró en una furia celosa, huyó al desierto y murió. Dependiendo de la versión del mito que se lea, Horus (1) no murió, (2) simplemente fue picado por un escorpión o (3) su muerte se combina con la muerte de Osiris.[25] Adonis fue corneado por un jabalí. Sin embargo, Acharya S justifica el uso del término "crucificar" para describir la muerte de Horus de la siguiente manera:

> Cuando se afirma que Horus (u Osiris) fue "crucificado", debe tenerse en cuenta que no era parte del mito de Horus / Osiris que el dios asesinado fue retenido y clavado en una cruz, ya que percibimos el significado de "crucificado", basado en el drama que creemos que supuestamente tuvo lugar durante la supuesta pasión de Cristo. Más bien en un mito, Osiris es despedazado antes de resucitar de la muerte, mientras que Horus es picado por un escorpión antes de su resurrección. Sin embargo, las deidades egipcias, incluido Horus, fueron representadas en cruciformes con los brazos extendidos o extendidos, como en varias imágenes que son comparables a los crucifijos.[26]

Entonces, según Murdock, cada vez que las deidades se representan con los brazos extendidos, tenemos justificación para afirmar que fueron crucificadas.
Un último ejemplo es la afirmación de que todos estos dioses fueron "resucitados" de la muerte. Si bien la idea de que la resurrección de Jesús fue tomada de los "dioses moribundos y crecientes" de las religiones paganas de misterio fue muy popular en algún momento, casi todos los estudiosos han abandonado esta visión hoy. Jonathan Z. Smith escribe:

> Todas las deidades que se han identificado como pertenecientes a la clase de las deidades moribundas y nacientes pueden subsumirse bajo las dos clases más grandes de deidades desaparecidas o deidades moribundas. En el primer caso, las deidades regresan pero no han muerto; en el segundo caso, los dioses mueren pero no regresan. No hay una instancia inequívoca en la historia de las religiones de una deidad moribunda y naciente.[27]

El ejemplo más conocido de un reclamo de resurrección es el mito de Horus /

Osiris, pero Osiris no resucitó de los muertos y no regresó a este mundo como lo hizo Jesús. En cambio, fue hecho rey del inframundo.[28] Después de su muerte, Attis finalmente se convierte en un pino. Muchas fuentes que afirman las resurrecciones se escribieron mucho después de las fuentes del cristianismo del primer siglo y, por lo tanto, no pudieron haber influido en los relatos del Evangelio o la enseñanza de Pablo en cartas como 1 Corintios. Una fuente del siglo segundo nos habla de la resurrección de Adonis. Las afirmaciones de la resurrección de Krishna no surgen hasta el siglo sexto o séptimo.[29] Según la tradición más antigua, simplemente ingresó al mundo de los espíritus, donde siempre está presente. Esta no es una resurrección en la forma en que los Evangelios afirman que Jesús resucitó de entre los muertos.

Una segunda falacia es la falacia no bíblica. Aquí es donde se afirma un paralelismo sobre algún aspecto de Jesús que ni siquiera se informa en los relatos del Evangelio. Un ejemplo es donde Zeitgeist afirma que hay un paralelo entre las tres estrellas en el cinturón de Orión llamadas los "tres reyes" y los tres reyes que visitaron al niño Jesús. El problema es que los Evangelios nunca los llaman reyes y nunca dicen cuántos hay.[30] Otro ejemplo, mencionado anteriormente, es el paralelo frecuentemente reclamado de la fecha de nacimiento de todas estas deidades, el 25 de diciembre, con la fecha de nacimiento de Cristo.

Una tercera falacia es la falacia cronológica. Para que el cargo imitador de los préstamos tenga éxito, uno debe proporcionar evidencia de que el paralelo precedió a la escritura de los relatos del Evangelio y las cartas de Pablo, todo escrito en el primer siglo. Sin embargo, esto simplemente no es el caso. Primero, como se mencionó anteriormente, no hay evidencia de que haya alguna influencia misteriosa pagana en la Palestina del primer siglo.[31] En segundo lugar, las religiones misteriosas evolucionaron con el tiempo y, a medida que lo hicieron, sus creencias y narrativas cambiaron. Esto da como resultado varias versiones de los diversos mitos paganos. La mayor parte de la evidencia que tenemos de sus narraciones proviene de fuentes fechadas en los siglos segundo y tercero, una época en que estaban experimentando el pico de su influencia en el mundo mediterráneo. Tenemos poca evidencia de las creencias de estas religiones del primer siglo. Nash comenta:

Demasiados escritores sobre el tema utilizan las fuentes disponibles para

> formar las reconstrucciones plausibles de la experiencia misteriosa del siglo III y luego razonan acríticamente lo que creen que debe haber sido la naturaleza anterior de los cultos. Tenemos mucha información sobre las religiones misteriosas del siglo III. Pero existen diferencias importantes entre estas religiones y las expresiones anteriores de la experiencia misteriosa (para la cual la información adecuada es extremadamente escasa).[32]

Una cuarta falacia estrechamente relacionada con esta última es la falacia fuente. Uno de los comentarios a menudo elogiados por Zeitgeist es cuán bien están documentados los reclamos. Es cierto que, en la transcripción de la película, muchas de las afirmaciones están documentadas; algunos por múltiples fuentes. La breve sección citada anteriormente tiene 44 citas de 11 fuentes diferentes para respaldar sus afirmaciones. A primera vista, esto puede parecer impresionante. Sin embargo, como insistirán los académicos, no es el número de fuentes lo que importa, sino su calidad, y la calidad de estas fuentes es muy cuestionable. Ninguno de ellos es una fuente primaria de la religión en discusión. Todos son secundarios, y la mayoría de ellos son las fuentes antiguas y desacreditadas que han sido abandonadas por la mayoría de los eruditos críticos. Estas fuentes a menudo hacen afirmaciones indocumentadas, especulan sobre relaciones causales y ofrecen interpretaciones selectivas de algunos textos (de los cuales hay mucho desacuerdo no revelado). A menudo, los autores no son expertos en el campo de la religión, o son expertos en un campo relacionado (como la egiptología), ninguno de los cuales es una calificación sobre la cual cubrir una capa de erudición. Lo que inevitablemente resulta es una especulación rabiosa y sin principios sobre el origen del cristianismo.

Una razón por la cual las fuentes primarias no son relevantes es que no son tan concluyentes como los teóricos imitadores llevarían a creer. Debido a que estas religiones antiguas evolucionaron con el tiempo, a menudo no existe una historia autorizada a la que apelar. Por ejemplo, la historia de Horus en Zeitgeist se reconstruye a partir de varias fuentes, algunas de las cuales entran en conflicto. Es como jugar a "conectar los puntos", pero interpretar cómo conectar esos puntos es una empresa resbaladiza y poco académica. Estos escritores parecen usar la vida de Jesús como una guía sobre cómo conectar los puntos de la vida de Horus y luego proclaman que la historia de Jesús se basa en Horus, ¡cuando en realidad es al revés! A otras religiones no les va mucho mejor. Por

ejemplo, no hay texto para el mitraísmo; todo lo que sabemos sobre la religión proviene de la interpretación de relieves y estatuas o de breves comentarios de otros escritores antiguos, casi todos los cuales son posteriores al primer siglo. Metzger comenta: "No hace falta decir que los supuestos paralelos que se descubren al seguir esa metodología se evaporan cuando se confrontan con los textos originales. En una palabra, uno debe tener cuidado con los llamados" paralelos hechos plausibles por la descripción selectiva."[33]

La falacia final a mencionar es la falacia de la diferencia, que se comete con un énfasis excesivo en las (supuestas) similitudes entre dos cosas mientras se ignoran las diferencias vastas y relevantes entre ellas. Una vez más, Metzger observa: "Al llegar a una estimación justa de la relación de los Misterios con el cristianismo como se refleja en el Nuevo Testamento, se debe prestar atención a sus diferencias y semejanzas."[34] Las diferencias entre el cristianismo y las religiones paganas son enormes, y sin embargo Zeitgeist las ignora.

Aquí están algunos ejemplos. Primero, mientras que todas las religiones misteriosas están ligadas al ciclo vegetativo del nacimiento-muerte-renacimiento y continúan siguiendo este ciclo año tras año hasta el infinito, el cristianismo es lineal, y ve toda la historia como una trayectoria que culmina en la transformación de Dios. mundo en una creación renovada: el cielo nuevo y la tierra nueva. Segundo, las religiones misteriosas son secretas. Uno tiene que pasar por ritos de iniciación secreta para convertirse en miembro. Están llenos de conocimiento secreto, disponible solo para algunos, que es una razón por la que no sabemos mucho sobre ellos. Por el contrario, el cristianismo está abierto a todos para escudriñar y abrazar. Es un "misterio de revelación."[35] Tercero, la doctrina y las creencias no tienen ninguna importancia en las religiones paganas de misterio. De hecho, un sello distintivo característico es su sincretismo: puedes mantener casi cualquier creencia y aún así convertirte en miembro de su religión. Enfatizan el sentimiento y la experiencia sobre la doctrina y la creencia.[36] En contraste diametral, la doctrina y las creencias son el corazón y el alma del cristianismo, que es altamente exclusivista. Esa es una de las principales razones por las que los cristianos fueron tan perseguidos en el Imperio Romano. Sostenían que solo había un camino a Dios. Cuarto, las religiones paganas de misterio están casi completamente desprovistas de casi cualquier elemento ético. Rahner comenta:

> En ninguna etapa [de su desarrollo] los misterios se comparan con los mandamientos éticos de los nuevos testamentos y su realización en el cristianismo primitivo. Los dos términos son verdaderamente inconmensurables, y esta no es la conclusión inevitable de los apologistas, sino el resultado de un examen imparcial de las fuentes por parte de académicos que no pueden ser acusados de compromiso denominacional.[37]

Quinto, incluso si uno acepta el concepto de "dioses que mueren y resucitan", el significado de la muerte de Cristo es completamente diferente. Cristo murió por los pecados de la humanidad; Ninguno de los dioses paganos murió por alguien más. Los dioses paganos murieron por compulsión, pero Jesús murió voluntariamente. Jesús murió y resucitó una vez; Los dioses paganos mueren cíclicamente. La muerte de Jesús no fue trágica ni una derrota; Fue una victoria. Los paganos lloran y lamentan la muerte de sus dioses.[38] Finalmente, y lo más importante, la visión de la iglesia desde el principio es que Jesús fue una persona real que vivió en la historia. Su muerte y resurrección fueron eventos reales de la historia. Metzger declara: "A diferencia de las deidades de los Misterios, que eran figuras nebulosas de un pasado imaginario, el Ser Divino a quien el cristiano adoraba como Señor era conocido como una Persona real en la tierra poco tiempo antes de que se publicaran los primeros documentos del Nuevo Testamento escrito."[39] Es la historicidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús lo que hace del cristianismo el verdadero anti-misterio.

Conclusión

Imagina que tenemos 2,000 años en el futuro. A través de algún tipo de evento catastrófico, solo un puñado de documentos de la historia de los Estados Unidos están disponibles, y estos son solo fragmentos. Después de examinar estos fragmentos, un pequeño grupo de entusiastas históricos llega a una conclusión radical: el mito del presidente John F. Kennedy se basa en el mito anterior de Abraham Lincoln. Su razón para tal conclusión: "¡Solo mira todos los paralelos!"

- Lincoln fue elegido para el Congreso en 1846; Kennedy fue elegido para el Congreso en 1946.

- Lincoln fue elegido presidente en 1860; Kennedy fue elegido presidente en 1960.
- "Lincoln" y "Kennedy" tienen cada uno siete letras en sus nombres.
- Lincoln tenía una secretaria llamada Kennedy; Kennedy tenía una secretaria llamada Lincoln.[40]
- Ambos se casaron, en la treintena, con una chica socialmente prominente de 24 años que podía hablar francés con fluidez.
- Ambos presidentes trataron con movimientos de derechos civiles para los afroamericanos.
- Ambos presidentes fueron asesinados un viernes, en la parte posterior de la cabeza, antes de un feriado importante, mientras estaban sentados junto a sus esposas.
- Sus dos asesinos eran conocidos por tres nombres que constaban de 15 letras (John Wilkes Booth, Lee Harvey Oswald).
- Oswald le disparó a Kennedy desde un almacén y fue capturado en un teatro; Booth le disparó a Lincoln en un teatro y fue capturado en un almacén.[41]
- Ambos asesinos fueron asesinados a tiros con un revólver Colt días después de asesinar al presidente y antes de que pudieran ser llevados a juicio.
- Ambos presidentes fueron sucedido por vicepresidentes llamados Johnson, del sur, nacidos en 1808 y 1908 respectivamente.[42]

Este ejemplo muestra que se pueden usar paralelos insignificantes, espurios, falsos y engañosos para discutir cualquier cosa.

Cuando uno considera las falacias que impregnan la "paralelamanía" de Zeitgeist, uno se queda de acuerdo con Rahner: "Es y sigue siendo un enigma cómo en el período de eruditos irrestrictos de 'religión comparada' debería haber aventurado una comparación, por no hablar de tratando de derivar las doctrinas básicas de Cristo de las religiones misteriosas."[43] Pero es Adolf von Harnack, escribiendo en 1911, quien merece la última palabra aquí:

> Debemos rechazar la mitología comparativa que encuentra una conexión causal entre todo y todo lo demás, que derriba barreras sólidas, cierra abismos como si fuera un juego de niños y combina combinaciones de

similitudes superficiales. . . . Por tales métodos uno puede convertir a Cristo en un dios del sol en un abrir y cerrar de ojos, o transformar a los Apóstoles en los doce meses; en relación con la natividad de Cristo, uno puede mencionar las leyendas que asisten al nacimiento de cada dios concebible o puede atrapar todo tipo de palomas mitológicas para acompañar a la paloma bautismal; y encuentre cualquier cantidad de culos célebres para seguir al asno en el que Jesús cabalgó a Jerusalén; y así, con la varita mágica de la "religión comparativa", elimina triunfalmente cada rasgo espontáneo en cualquier religión.[44]

1 Acharya S, The Companion to Zeitgeist: Part 1 (Seattle, WA: Stellar House Publishing, 2009), 8 (énfasis suyo).
2 Peter Joseph, Zeitgeist: La película. Transcripción en línea (2007). Consultado el 23 de septiembre de 2011, http://en.wikiversity.org/wiki/Zeitgeist_the_movie/Transcript.
3 Samuel Sandmel, "Parallelomania", Journal of Biblical Literature 81 (1962): 1. Sandmel admite que no originó el término "paralelamanía", pero no recuerda dónde lo encontró por primera vez.
4 Desafortunadamente, el espacio no me permite hacer más que ofrecer una breve descripción de los principales problemas de la teoría de imitación. Animo al lector a buscar las fuentes citadas en este artículo (especialmente Rahner, Metzger, Nash y Komoszewski et al.) Para un tratamiento más completo.
5 La Religionsgeschichtliche Schule, o escuela de historia de las religiones, que salió de Alemania, fue uno de los instigadores de esta línea de pensamiento, pero fue abandonada a principios de la década de 1930 debido a su metodología y enfoque radicales. Ver Kurt Rudolph, "Religionsgeschichtliche Schule", La Enciclopedia de la Religión, ed. Mircea Eliade (Nueva York: Macmillan, 1987), 12: 293–96.
6 El cuarenta por ciento de las citas ofrecidas provienen de solo tres fuentes: Gerald Massey, un egiptólogo aficionado del siglo XIX, autor de The Historical Jesus and the Mythical Christ (1886); Thomas Doane, Mitos de la Biblia y sus paralelos en otras religiones (1882); y James Frazer, The Golden Bough (1890). Mi argumento no es que la edad hace que un trabajo sea necesariamente inferior. Es solo para señalar que esta es una vieja teoría que ha sido abandonada por todos menos un pequeño puñado de académicos, un hecho del que los espectadores de la película probablemente desconozcan.
7 Un escritor sugiere que gran parte del resurgimiento se debe al "acceso fácil a información no filtrada a través de Internet y al poder influyente de este medio. El resultado es comida chatarra para la mente, una comida pseudointelectual que es tan fácil de tragar como lo es". desprovisto de sustancia ". J. Ed Komoszewski, M. James Sawyer y Daniel B. Wallace, Reinventando a Jesús: cómo los escépticos contemporáneos extrañan al verdadero Jesús y engañan a la cultura popular (Grand Rapids: Kregel, 2006), 221–22.
8 Hugo Rahner escribe: "Un gran número de ideas, palabras, ritos, que antes se designaban como" préstamos "del cristianismo de los misterios, cobraron vida en la iglesia primitiva desde una raíz que de hecho no tiene relación con una genética histórica dependencia, pero que surgió de las profundidades universales del hombre, de la naturaleza psicológica común a los paganos y cristianos por igual, "desde abajo", como hemos dicho. Cada religión forma imágenes sensoriales de verdades espirituales: los llamamos símbolos ". Hugo Rahner, "The Christian Mystery and the Pagan Mysteries", en Pagan and Christian Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks, ed. Joseph Campbell (Nueva York: Harper Torchbooks, 1955), 171–72.
9 Ronald H. Nash, El Evangelio y los griegos: ¿el Nuevo Testamento tomó prestado del pensamiento

pagano? (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2003), 140.

10 Rahner, "Christian Mystery", 152; Nash, Evangelio, 8–9; y Komoszewski, et al., Reinventing Jesus, 227–28, se refieren a esta distinción como dependencia fuerte (genética) y débil (adaptación).

11 Clemente, Protrepticus 12.119.1, citado en Rahner, "Christian Mystery", 146. Mucho se ha hecho sobre la defensa de Justino Mártir del nacimiento virginal de Jesús al hacer referencia a la creencia en el nacimiento virginal de Perseo. Sin embargo, el concepto de "adaptación" de dependencia explica lo que Justin está haciendo aquí. Él no está afirmando el nacimiento virginal de Perseo, sino que está usando esta creencia generalizada para comunicar su mensaje.

12 Bruce M. Metzger, "Metodología en el estudio de las religiones misteriosas y el cristianismo primitivo", Estudios históricos y literarios: pagano, judío y cristiano (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 4. Todos los estudiantes interesados en este tema deben leer Metzger's y los ensayos de Rahner.

13 *Zeitgeist hace el punto de afirmar que todos los dioses paganos nacieron el 25 de diciembre. Por supuesto, esto es discutible cuando se trata de Jesús, ya que el Nuevo Testamento no menciona la fecha de su nacimiento. Acharya S es consciente de esta respuesta y afirma:*

> "Sin embargo, se ha argumentado que esta comparación es errónea porque Jesucristo no nació el 25 de diciembre, una afirmación en sí misma que sorprendería a muchos, ya que hasta hace unos pocos años solo un porcentaje minúsculo de personas conocía En cualquier caso, este argumento constituye una falacia lógica, porque durante los siglos transcurridos desde que las autoridades cristianas implementaron la festividad, cientos de millones de personas han celebrado el cumpleaños de Jesús el 25 de diciembre, o Navidad, llamado así por Cristo. , cientos de millones continúan celebrando el 25 de diciembre como el nacimiento de Jesucristo, completamente ajeno a la idea de que esta fecha no representa el cumpleaños 'real' del hijo judío de Dios "(Acharya S, Companion, 24, énfasis) suyo).

No estoy seguro de cómo esto fortalece el paralelo o dónde está la "falacia lógica". El hecho de que los cristianos hayan celebrado el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre no tiene nada que ver con el origen de la creencia y, por lo tanto, el paralelo.

14 Según Metzger, "A diferencia de otros países que bordean el mar Mediterráneo, Palestina ha sido extremadamente árida al producir restos arqueológicos de parafernalia y lugares de culto relacionados con los misterios" (Metzger, "Metodología", 8). Cita una fuente del siglo II que contiene una lista detallada de lugares donde se adoraba a Isis: 67 en Egipto y 55 fuera de Egipto, solo uno de los cuales está en Palestina, a saber, la Torre de Strato en Cesarea, que fue construida por el malvado rey Herodes. .

15 "En materia de intolerancia, el cristianismo difirió de todas las religiones paganas, y superó al judaísmo; en ese sentido, se opuso directamente al espíritu de esa época ... desaprobó la hospitalidad de los cultos en competencia. Los ritos de los paganos eran a sus ojos se realizaba ante los demonios; la adoración pagana fue fundada por demonios y mantenida en interés de los demonios ". Samuel Angus, The Mystery Religions: A Study in the Early Religious Background of Early Christianity (Nueva York: Dover Publications, 1975 [1928]), 279.

16 Para ofrecer solo un ejemplo: "La Virgen María es la constelación de Virgo, también conocida como Virgo la Virgen. Virgo en latín significa virgen. El antiguo glifo de Virgo es la alterada 'm'. Esta es la razón por la cual María junto con otras madres vírgenes, como la madre de Adonis, Myrrha o la madre de Buda, Maya, comienzan [sic] con una M "(transcripción Zeitgeist).

La película sugiere una conexión causal entre el símbolo astrológico de la constelación de Virgo y los nombres de las madres de dioses paganos como si el símbolo fuera la causa de los nombres. Sin embargo, no hay evidencia de tal conexión.

17 En Companion to Zeitgeist: Parte 1, Acharya S ofrece esto como una explicación de los paralelos:

> "En esencia, cuando se estudia esta situación, el escenario que se revela es que los creadores de la historia del evangelio en gran parte parecen haber estado recorriendo la vasta Biblioteca de Alejandría en Egipto y en otros lugares, como Antioquía y Roma, y seleccionando varios atributos de la religión precristiana que se utilizarán en su creación de un cuento mítico cristiano cohesivo que luego se introdujo falazmente en la historia y se presentó a las masas crédulos como

una 'historia real' "(Compañero, 16).

No se ofrece evidencia de este cargo de engaño calculado e intencional por parte de la iglesia primitiva, y la inverosimilitud inherente del escenario estipulado tensa la credulidad de los más crédulos.

18 *Transcripción Zeitgeist.*

19 John Dominic Crossan, ciertamente ningún erudito conservador, comenta sobre la crucifixión de Jesús: "Que fue crucificado es seguro como cualquier cosa histórica puede ser". John Dominic Crossan, Jesús: una biografía revolucionaria (San Francisco: HarperCollins), 145.

20 Entre la gran cantidad de eruditos que afirman la historicidad de Jesús están N. T. Wright, Jesús y la victoria de Dios (Minneapolis: Augsburg / Fortress Press, 1997); E. P. Sanders, La persona histórica de Jesús (Nueva York: Penguin, 1996); John P. Meier, Un judío marginal: repensando el Jesús histórico, 4 vols., Anchor Bible Reference Library (Nueva York: Doubleday, 1991–2009); Craig Keener, El Jesús histórico de los Evangelios (Grand Rapids: Eerdmans, 2009). Esta lista apenas rasca la superficie.

21 Nash, Evangelio, 116.

22 El término "Isis-Meri" se usa específicamente para asociar a Isis con María, la madre de Jesús. En realidad, el término "meri" se usa para casi todos los dioses de Egipto, como lo reconoce la propia Acharya S: "En realidad, el epíteto meri / mery [que significa 'amado'] se usaba con tanta frecuencia en relación con numerosas figuras en el antiguo Egipto , como dioses, reyes, sacerdotes, funcionarios del gobierno y otros que no pudimos enumerar aquí todas las instancias en las que aparece ". Entonces el término no tiene una conexión sustantiva con Isis.

23 Leí una publicación en línea que decía: "En el cuento de Krishna no estamos hablando de personas reales, sino de mitos. En el mundo de la mitología, los dioses y las diosas pueden tener varios hijos y aún ser considerados" castos "y" virginales ". "" Si uno puede usar el lenguaje de manera tan equívoca, supongo que puede reclamar casi cualquier cosa.

24 El erudito del Nuevo Testamento, Raymond Brown, comenta: "Estos 'paralelos' involucran consistentemente un tipo de hieros gamos donde un hombre divino, en forma humana u otra, impregna a una mujer, ya sea a través de relaciones sexuales normales o mediante alguna forma de penetración sustitutiva. No son realmente similar a la concepción virginal no sexual que está en el centro de las narraciones de la infancia, una concepción donde no hay deidad masculina o elemento para impregnar ". Raymond E. Brown, La concepción virginal y la resurrección corporal de Jesús (Nueva York: Paulist Press, 2003), 64.

25 Es común en el desarrollo del mito egipcio confundir a los dioses. Esta es una forma importante en que los imitadores dibujan muchos de los paralelos con Horus / Osiris.

26 DM Murdock, Cristo en Egipto: La conexión Jesús-Horus (Seattle: Stellar House, 2009), 335. Es interesante notar que incluso Murdock afirma que hay otras razones por las que los dioses son representados con los brazos extendidos: "El dios Ptah es el Padre-Creador muy antiguo que al 'suspender el cielo' se asemeja a otras deidades egipcias como Isis y Horus con los brazos extendidos en la bóveda del cielo, así como al dios griego Atlas apoyando al mundo sobre sus hombros "(Compañero, 32).

27 Jonathan Z. Smith, "Dioses moribundos y crecientes", en Enciclopedia de Religión, ed. Eliade, 1: 522 (énfasis mío). Hasta hace poco, este punto de vista era casi unánime por parte de académicos críticos. En 2001, T. N. D. Mettinger publicó una monografía titulada The Riddle of the Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East (Estocolmo: Almquist & Wiksell International, 2001); en él argumentó que hay alguna evidencia de al menos tres casos de creencia precristiana en dioses moribundos y nacientes (ninguno de los cuales se destaca en Zeitgeist). Los partidarios de Copycat han hecho gran parte del libro de Mettinger, pero (1) su evidencia es en gran medida circunstancial; (2) él es el único erudito que apoya la opinión (un punto que reconoce); y (3) no cree que una creencia tan antigua condujera a la proclamación de la resurrección de Jesús por parte de la iglesia primitiva. Él escribe: "Hasta donde yo sé, no hay evidencia prima facie de que la muerte y resurrección de Jesús es una construcción mitológica, que se basa en los mitos y ritos de los dioses moribundos y crecientes del mundo circundante. Mientras estudiaba con En el contexto de la creencia de la resurrección judía, la fe en la muerte y resurrección de Jesús conserva su carácter único en la historia de las religiones "(Mettinger, Riddle, 221).

28 "Si esto puede llamarse correctamente una resurrección es cuestionable, especialmente porque, según Plutarco, era el piadoso deseo de los devotos de ser enterrados en el mismo terreno donde, según la tradición local, el cuerpo de Osiris todavía estaba acostado" (Metzger , "Metodología", 21).
29 Varios estudiosos apuntan a la evidencia de que estas fuentes tardías pueden haber tomado prestado del cristianismo en lugar de ser al revés. Rahner comenta: "A medida que los estudiosos modernos se han vuelto más objetivos en este campo, han recurrido con creciente interés a otro aspecto, a saber, la posible influencia del cristianismo en los misterios griegos" (Rahner, "Christian Mystery", 176). Ver también Metzger, "Metodología", 11; Nash, Gospel, 187; y Komoszewski, et al., Reinventing Jesus, 232–33.
30 De hecho, la película afirma que las tres estrellas han sido llamadas los "tres reyes" desde la antigüedad, pero no ofrece ningún texto antiguo que los nombre así. Bien podría ser que recibieron este apodo de la tradición cristiana no bíblica de los tres reyes y no al revés.
31 "No hay evidencia alguna, que yo sepa, de que las religiones misteriosas hayan tenido alguna influencia en Palestina en las primeras décadas del primer siglo"; Norman Anderson, Cristianismo y religiones del mundo (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984), 53–54.
32 Nash, Evangelio, 116.
33 Metzger, "Metodología", 9.
34 Ibid., 12.
35 Rahner, "Christian Mystery", 167.
36 "Son una religión de sentimientos. No se dirigen al intelecto perplejo del hombre, no son 'doctrina' o 'dogma', y la leyenda del culto con sus miles de variaciones no tiene relación con la acción religiosa". Ibíd., 159.
37 Ibid., 169.
38 Ver Nash, Gospel, 160–61, para un mayor desarrollo de los contrastes.
39 Metzger, "Metodología", 13. Luego cita a Plutarco, "Cada vez que escuchas los cuentos tradicionales que los egipcios cuentan sobre los dioses, sus andanzas, desmembramientos y muchas experiencias de este tipo ... no debes pensar en ninguno de estos los cuentos realmente ocurrieron de la manera en que están relacionados "(Plutarch, De Isede en Osiride, trad. Frank Cole Babbitt, Biblioteca Clásica Loeb [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936], 11).
40 Si bien esto a menudo se afirma, no hay absolutamente ninguna evidencia de que Lincoln tuviera una secretaria llamada "Kennedy".
41 Bueno en realidad no. Booth fue capturado en un granero. "Pero es una especie de almacén".
42 Estos paralelos están disponibles en varias fuentes y se han convertido en parte de nuestro folklore estadounidense a pesar de que no prueban absolutamente nada.
43 Rahner, "Christian Mystery", 168.
44 Traducido y citado en Rahner, "Christian Mystery", 153. De Adolf von Harnack, Wissenschaft und Leben (Giessen, Alemania: Töplemann, 1911) 2: 191.

Parte 4

ISRAEL ANTIGUO Y OTRAS RELIGIONES

Capitulo 12

¿YAHWEH TENÍA UNA ESPOSA?

Religión de la Edad de Hierro en Israel y sus vecinos

Richard S. Hess

Importancia del estudio de la religión israelita

El estudio de la religión israelita ha disfrutado de un renacimiento en la última generación.[1] Varios factores han contribuido a este desarrollo. Después del llamado final del movimiento de teología bíblica a mediados del siglo XX, los académicos se mostraron insatisfechos con los enfoques tradicionales de la teología del Antiguo Testamento y se desencantaron con la búsqueda de un único principio teológico unificador. Reaccionaron identificando una pluralidad de teologías con enfoques e interpretaciones contradictorias agrupadas de alguna manera dentro de la colección de literatura conocida como la Biblia hebrea.

Este enfoque significaba que habría una disyunción radical entre una edición final idealizada y tardía del Antiguo Testamento y la multiplicidad anterior recuperable de partidos y puntos de vista contenciosos con respecto al culto y las creencias religiosas. De tal medio, la religión israelita se fortaleció como una disciplina independiente de la teología del Antiguo Testamento. Quienes lo estudiaron buscaron un camino entre la Escila de un Antiguo Testamento "aplanado" sin reconocer sus múltiples voces y el Caribdis de un agnosticismo que no podía saber nada sobre la historia de los primeros Israel y su religión.

Así, el estudio de este tema se apartó de una tarea fundamentalmente literaria destinada a destilar las principales enseñanzas del Antiguo Testamento para la fe y la vida, y, especialmente en contextos cristianos, para una conexión con el Nuevo Testamento y Jesucristo. En lugar de esto, se centró en el creciente cuerpo de evidencia textual y arqueológica que aborda el tema de la vida del antiguo Israel. Este resultado es el segundo factor que contribuye al interés general en la religión de Israel. El análisis de los centros de culto y entierros en Palestina surgió con las asombrosamente intensas exploraciones arqueológicas y excavaciones de la región a lo largo del siglo pasado. Dichos centros de culto, ya

sean simples ensamblajes de materiales de culto y altares o estructuras arquitectónicas más grandes, generaron preguntas sobre cómo se relacionan con los habitantes de la tierra, y especialmente con Israel. Lo mismo ocurrió con los entierros donde los complementos de utensilios para comer y parafernalia de culto plantearon preguntas sobre el culto a los muertos.

Con una creciente acumulación de datos, también surgieron métodos refinados para la investigación y clasificación tipológica de estos dos fenómenos. De la mano con el material cultural aparecieron nuevas pruebas significativas de inscripción. Si bien los textos escritos continúan siendo estudiados y publicados desde todos los períodos, no hay duda, pero la evidencia de la antigua Palestina y sus vecinos inmediatos ha creado el mayor interés.

Sobre todo, esas inscripciones del siglo IX y VIII del sitio de Kuntillet 'Ajrud en el norte del Sinaí, comúnmente entendido como la mención de "Yahweh y su Asherah", han proporcionado lo que podría decirse que es el principal catalizador para una revolución en la comprensión de las creencias de los israelitas. durante la monarquia. Las inscripciones que mencionan esta bendición, aunque no se limitan al centro de caravanas o culto del Sinaí (el que sea depende de la interpretación de la arquitectura y la ubicación), proporcionan la pieza central para la discusión del papel de una diosa o símbolo de culto y su relación a Yahweh De hecho, ya no es posible aceptar una división simple entre aquellos que adoraron a Yahweh como una deidad única y única, por un lado, y aquellos que sirvieron a Baal y un panteón de deidades, por el otro. Yahweh se ha convertido en miembro del panteón de la Edad del Hierro Palestina.

Un tercer y último factor en el surgimiento del estudio de la religión israelita ha sido el impacto metodológico y cultural de un grupo de filosofías y cosmovisiones que pueden agruparse bajo el término general de posmodernismo. Su rechazo a gran escala de las formas autoritarias tradicionales y su aceptación de tipos particulares de pluralismo han llevado la disciplina y su interpretación de la evidencia extrabíblica en una dirección específica. Así, los eruditos de la religión israelita en la generación pasada han dirigido su investigación lejos de los supuestos de una sola fe autoritaria con una sola deidad.

En cambio, más atractivo e inherentemente más probable desde esta perspectiva es la presencia de múltiples religiones al lado del otro en el antiguo Israel. Estas creencias permanecieron continuamente en un estado de cambio y transformación a medida que fueron afectadas por fuerzas políticas, económicas y culturales del exterior y del interior de la sociedad. Lejos de ser una aberración

en una sociedad Yahwista dominante, el material "Yahweh y (su) Asherah" en Kuntillet 'Ajrud y Khirbet el-Qom representan la perspectiva mayoritaria del antiguo Israel. Hay una prevalencia de múltiples deidades. Por lo tanto, las Escrituras hebreas deben ser penetradas detrás de los redactores deuteronomistas y sacerdotales para encontrar evidencia de este pluralismo religioso.

Entonces, ¿cómo debería considerarse la cuestión de la influencia del posmodernismo y las filosofías predominantes en el estudio de la religión israelita? Algunos han tratado de examinarlo directamente en términos de la lógica filosófica misma. Esa tarea, por esencial que sea, está más allá del alcance de este estudio. Otros enfatizarían nuevamente el papel de la teología bíblica como una empresa legítima. Esto también es muy prometedor, pero no es la dirección del presente capítulo.

Más bien, este estudio propone reexaminar la evidencia extrabíblica de las religiones del sur de Levante en la Edad del Hierro y localizar características que podrían ser distintivas en términos de las religiones de israelitas y judíos. Si tiene éxito, en el mejor de los casos servirá como un cuerpo inicial de datos que se pueden utilizar para el estudio de la religión israelita. No responderá directamente a las preguntas más profundas sobre la influencia de las filosofías en los modelos actuales, sino que abordará lo que sigue siendo anómalo en el paisaje de la religión antigua y lo que puede interpretarse mejor al ir más allá del contexto de la antigua historia del Cercano Oriente y Cultura.

Definiciones

Hasta este punto, he planteado la cuestión de la definición de mis términos, particularmente "religión". Como esto ha sido en gran medida una revisión de las tendencias actuales, no ha sido necesario identificar este término. Sin embargo, la selección de evidencia que procederá de aquí debe considerar esta pregunta básica. Y debe considerarse a la luz de la arqueología y la epigrafía, no simplemente como una construcción teológica abstracta. El filósofo Paul Griffiths define la religión en este sentido: "una forma de vida que parece ser integral para los que la habitan, incapaz de abandonar y de importancia central."[2] En otras palabras, la religión no es un mero complemento, sino una visión del mundo integral y una forma de vida que da forma a la identidad. El Nuevo Diccionario Colegiado Webster (7ª edición) nos proporciona una definición heurística de la religión: "el servicio y la adoración de lo divino o

sobrenatural a través de un sistema de actitudes, creencias y prácticas."

Las limitaciones del presente estudio requieren que sea selectivo. Además, este capítulo buscará evitar, en la medida de lo posible, la influencia de la Biblia y de los supuestos diversos y contradictorios utilizados en la evaluación de las fuentes bíblicas. Lo hará al poner entre corchetes estas fuentes bíblicas por consideración. Por supuesto, cualquier síntesis exitosa de la religión y la historia del antiguo Israel debe tratar con esas fuentes.

La decisión de dejar a un lado este material es provisional, diseñada para permitir una evaluación separada del material extrabíblico antes de agregar el elemento bíblico con su propia historia de cuestiones interpretativas y métodos críticos. Es metodológicamente indefendible en términos de cualquier declaración final sobre la religión israelita que debe tener en cuenta toda la evidencia. Sin embargo, es posible porque la naturaleza de la evidencia extrabíblica contemporánea permanece separada de la Biblia. Además, esto puede permitir una nueva evaluación de estas importantes fuentes sin utilizarlas para asegurar suposiciones sobre la historia de las fuentes bíblicas.[3]

Además de una definición de religión, también es apropiado considerar el significado del "israelita" en la religión israelita. Los parámetros espaciales y temporales forman las estenosis aquí. La posición espacial del antiguo Israel debe ubicarlo en las tierras altas de Canaán, al oeste y quizás al este del río Jordán. Cerca del comienzo de la Edad del Hierro, en la última década del siglo XIII, la estela de la victoria del faraón Merneptah registra a Israel como un grupo de personas junto a una lista de tres ciudades fortificadas: Ashkelon, Gezer y Yanoam. Suponiendo una ubicación de Yanoam al este de Pella en el moderno norte de Jordania y una proximidad geográfica para las cuatro entidades nombradas, la ubicación de Israel podría estar en algún lugar de Palestina o inmediatamente al este del río Jordán.

Debido a que Israel no se menciona previamente en los registros egipcios hasta uno de los últimos faraones de la época en hacer la guerra en Asia, es razonable suponer que Israel puede ser un nuevo grupo en la escena de Asia occidental. Esto, combinado con la aparición repentina de más de 300 sitios de aldeas a principios del siglo XII en las tierras altas de Palestina, proporciona una correlación positiva para la identificación de Israel con algunos o la mayoría de estos asentamientos en las tierras altas de Canaán, al oeste del Jordán Río. Una conexión cultural distintiva entre estos asentamientos y los asentamientos de la

Edad del Hierro I al este del río Jordán y el Mar Muerto sugiere que Israel habita en esta región. El dramático cambio demográfico del patrón de asentamiento de las tierras altas, unido a la aparición inicial del nombre Israel en las últimas décadas de la presencia del Nuevo Reino de Egipto en Canaán, sugiere un marcador histórico significativo en c. 1200 a. C.

La cuestión de la etnicidad no se puede responder aquí. La definición de Israel en la Edad del Hierro I seguirá siendo geográfica, en lugar de étnica. Esto se debe a que es difícil determinar una diferencia étnica entre los israelitas de las tierras altas de Palestina y los otros grupos (cananeos, amorreos, etc.) que pueden haber habitado la misma región.[4] Por lo tanto, sigue siendo cierto que sin la evidencia bíblica estas culturas de las tierras altas y transjordanas no pueden definirse más como israelitas, cananeas o lo que sea. Sin embargo, a pesar de la evidencia de continuidad cultural con la anterior Edad de Bronce tardía y la conciencia de una mezcla de grupos de personas en esta región, aún pueden surgir distintivos religiosos. Su conexión con territorios posteriores más claramente definidos de Israel y Judá puede ayudar a identificar lo que era israelita incluso en la Edad de Hierro I.

En el otro extremo del período, las invasiones del ejército babilónico liderado por Nabucodonosor culminan en los eventos de 587 y 586. De particular interés para este estudio es el período anterior a la última parte del siglo VII. Después de esto, hay un acuerdo más general en cuanto al surgimiento de una creencia monoteísta distintiva fomentada por Josías y sus aliados.

En este momento, las coordenadas espaciales de Israel, incluidos el reino del norte de Israel anterior y el reino del sur de Judá, se han reconocido textualmente en los relatos moabitas, arameos y asirios de las batallas y conquistas en esta área. Pueden posicionarse tan al norte como Dan y tan al sur como el área al oeste del Mar Muerto. Sus fronteras orientales a veces se extienden más allá del río Jordán hacia territorios en disputa con Moab y Ammón. Las fronteras occidentales tienden a definirse por la fuerza de los rivales de las tierras bajas, como Philistia y sus ciudades, así como por ciudades-estado como Dor, Acco e incluso Tiro, cuando extiende su influencia hacia el sur.



THE KINGDOMS OF ISRAEL AND JUDAH
1 KGS. 12
City
Capital city
City (uncertain location)
Mountain peak
Israel
Judah
International roads
Local roads
0 10 20 30 40 50 Miles
0 10 20 30 40 50 Kilometers
Beirut
PHOENICIA
Sidon
Damascus
Mt. Hermon
Ijon
Tyre
Abel beth-maacah
Dan
Jeroboam built a sanctuary
ARAM
Achzib
Kedesh
Hazor
Acco
Chinnereth
GESHUR
Mt. Carmel
Gath-hepher
Aphek
Ashtaroth
Mt. Tabor
Megiddo
Edrei
Dor
Jezreel
Taanach
Mt. Gilboa
Beth-shan
Ramoth-gilead
Dothan
Ibleam
Pehel
Socoh
Jabesh-gilead
MEDITERRANEAN SEA
Tirzah
Samaria
ISRAEL
Political capital of Israel from Omri onward
Mt. Ebal
Shechem
Penuel
Mahanaim
Succoth
Aphek
Mt. Gerizim
Adam
Joppa
Shiloh
Jeroboam built a sanctuary
Upper Beth-horon
Rabbah (Amman)
Lower Beth-horon
Bethel
Jericho
AMMON
Gezer
Mizpah
Geba
Aijalon
Ramah
Gibeah
Heshbon
Ashdod
Ekron
Jerusalem
Mt. Nebo
Medeba
Gath
Azekah
Bethlehem
Ashkelon
Mareshah
Beth-zur
Tekoa
PHILISTIA
Lachish
Hebron
Adoraim
Ziph
Dibon
Gaza
Carmel
DEAD SEA
Gerar
Maon
JUDAH
King's Highway
Arad
Beersheba
Kir-hareseth
Int
Negeb
MOAB
Tamar
Bozrah
Eastern Desert
EDOM
Kadesh-barnea
Wilderness

Elementos distintivos de la religión israelita

Dentro de este contexto, es apropiado considerar si la religión israelita posee algún distintivo en comparación con sus vecinos. Para hacer esto, se resumirán cuatro áreas de evidencia extrabíblica en términos de sus principales elementos distintivos: centros de culto y entierros, iconografía, epigrafía y onomástica.

Centros de culto y entierros

El período de la Edad del Hierro I (1200–1000 a. C.) incluye la aparición de varios cientos de aldeas en las tierras altas de Palestina y las áreas al este del Jordán durante la primera parte del siglo XII. Al menos algunos de los habitantes de estas aldeas pueden ser identificados como Israel recientemente establecido, como se sugirió anteriormente. El aspecto inusual de estos pueblos, en términos de religión, es su minimización de los objetos relacionados con el culto.

Utilizando los medios tradicionales para identificar centros de culto, los primeros sitios de culto de la Edad del Hierro están prácticamente libres de cualquiera de los objetos o arquitectura esperados que habitualmente identifican centros religiosos. Casi no hay figuras, ni hay altares distintivos o arquitectura de templo / santuario. A diferencia del gran templo de la fortaleza en Siquem, por ejemplo, los sitios de las aldeas en Dan, Ai, Khirbet Raddana, Tell Irbid, Tell es-Sa'idiyeh y Tell el-'Umeiri contenían evidencia de estructuras de culto que se encontraban entre las estructuras domésticas. Uno encuentra en estos sitios una piedra de pie ocasional, un banco de ofrecimiento o un recipiente distintivo.[5]

Esto contrasta con la evidencia de los sitios ocupados de la misma región montañosa en la anterior Edad de Bronce (1550–1200 a. C.). Por lo tanto, Alpert Nakhai identifica seis sitios al oeste del Jordán y cuatro sitios al este del Jordán que se encuentran dentro de la región de principios de Israel o inmediatamente adyacentes a él, donde las excavaciones han revelado una arquitectura distintiva u objetos de culto que indican elementos materiales que sugieren actividades religiosas.[6] Estos sitios también se caracterizan a menudo como centros de población más grandes, mientras que los asentamientos de las tierras altas del período de la Edad del Hierro I eran aldeas.

Los hallazgos en estos sitios de la aldea han revelado poca o ninguna distinción en términos de construcciones arquitectónicas especializadas o de objetos de prestigio como joyas u objetos de culto. La gente de esta sociedad simplemente no fabricaba ni usaba los mismos tipos de objetos para el culto,

como lo sugiere la evidencia de sus predecesores establecidos. Mientras que algunos sitios como Siquem y Shiloh continúan exhibiendo edificios y objetos de culto especiales en la Edad de Hierro I, otros como Tell el-'Umeiri desarrollaron defensas con instalaciones de culto. Sin embargo, los pueblos de las tierras altas de la Edad del Hierro no seguí este patrón.

Quedan dos excepciones a esta generalización: el sitio Bull al este de Dothan y la estructura anómala en el monte. Ebal El primero, el sitio Bull, incluye un santuario abierto de forma ovalada marcado por un anillo de piedras. En el interior se encontró una piedra que puede ser una piedra en pie (o mazzebah), así como una figura de un toro. Esta última imagen se parece a la de los toros del norte de Israel. Una similar aparece en Bronze Age Hazor y representa una extensión sur de las actividades culturales y religiosas del norte.

Aunque este sitio ocurre dentro del área de las aldeas tempranas de la Edad del Hierro en la región montañosa, parece ser único. El pequeño tamaño del sitio de culto y el área circundante inmediata no respaldan la idea de que este fuera un centro para muchos fieles. Más bien, parece haber sido local en el pueblo o pueblos cerca de donde fue encontrado. Además, dadas las comparaciones ya señaladas, no queda nada distintivo sobre este sitio. Finalmente, hay una pregunta sobre la datación, para que algunos la reasignen a la Edad del Bronce Medio.[7]

No se puede decir lo mismo del monte. Sitio de Ebal. monte Ebal es la montaña más alta de Samaria. monte Gerazim, su contraparte situada inmediatamente al sur, es un poco más pequeña. Forman los lados del valle de Siquem que se encuentra entre ellos. Adam Zertal dirigió la encuesta israelí de esta región. En el monte Ebal no encontró nada de las edades de bronce o hierro I y II, excepto por esta instalación.

El sitio se encuentra a unos metros de la cresta que forma el tercer pico más alto de la montaña. Esta rodeado por un muro de piedra.[8] Se encontraron dos niveles. El anterior está fechado por dos escarabajos egipcios (pequeñas réplicas de escarabajos de estiércol) a la segunda mitad del siglo XIII a. C.[9] El sitio se abre en un área que permitiría a muchas personas reunirse y verlo.

Las excavaciones revelaron un complejo central, un muro occidental bajo con una entrada y un muro exterior del recinto. En el complejo central se encontraron dos capas de cenizas con unos 2.800 huesos, que representan una variedad de animales.[10] Al oeste del altar había dos áreas identificadas como

patios. La mayor concentración de huesos de animales se encontró en la estructura central. La capa superior posterior es principalmente la de los huesos de ganado. Los huesos están quemados y tienen marcas de corte. En contraste con los sitios de tierras bajas del mismo período de tiempo, donde el análisis reveló huesos de perros y burros, no hay ninguno aquí. Se encontraron huesos de gacelas y cerdos en otros lugares, especialmente en Filistia, pero no aquí. Horwitz sugiere que tenemos aquí "una economía pastoral basada principalmente en el pastoreo de caprovinas [es decir, ovejas y cabras] y, en menor medida, el ganado."[11] El área parece no haber sido un lugar productor de alimentos. No se encontraron cuchillas falciformes similares a las de los sitios domésticos contemporáneos.

El nivel anterior del siglo XIII incluía una instalación redonda con cenizas y huesos encontrados en el centro de la estructura del siglo XII, además de un relleno de tierra y piedras. En el lado este del altar se encontró un cáliz de piedra volcánica. Alrededor del año 1200 a. C., sin indicios de una interrupción o ruptura violenta, aparentemente las mismas personas construyeron la estructura más grande que la excavadora identificó como un altar. Este nivel de ocupación duró aproximadamente 50 años, según la evidencia cerámica, y luego se abandonó sin ninguna indicación de lo que sucedió. No se encontraron figuras. El patio norte contiene lo que puede ser una "rampa" que sube al centro de la estructura de piedra. Zertal identificó una terraza alrededor de la cima.[12]

Aunque el tipo de cerámica dominante cambió algo entre los dos niveles de ocupación y aunque hay tres veces más cerámica en la fase posterior, la cultura material no parece diferente. La excavadora descubrió que el 20 por ciento de la cerámica es distinta del área rural del norte de la colina. Aparece a principios del siglo XIII a. C. y desaparece a finales del siglo XII a. C. Ocurre en Transjordania en sitios como Deir Alla.[13]

El excavador ha sugerido una identificación de este altar con los israelitas, específicamente con el altar de Josué en Josué 8: 30–35 y cap. 24. Esta interpretación ha sido disputada.[14] Tal vez, después de todo, esto es simplemente una granja temprana y una instalación agrícola.[15] O tal vez es una torre de vigilancia. Zertal no está de acuerdo.

Las ásperas piedras para el "altar", el área capaz de manejar una gran reunión pública, los huesos de animales encontrados en el área, la falta de una pared

considerable para la defensa y la posición de la estructura lejos del pico de la cresta misma. (donde sería si fuera una torre de vigilancia) puede sugerir una instalación de culto. Por supuesto, eso no es lo mismo que decir que es el altar de Josué. Tampoco parece ser un altar en absoluto. No hay evidencia del tipo de cosas que generalmente se encuentran en los altares: figuras de culto, ofrendas votivas y piedras en pie. Pero luego los textos bíblicos sostienen que eso no estaba permitido.[16]

Metodológicamente, el enfoque de este ensayo elimina la discusión de cualquier consideración de si uno puede asociar esta estructura con un altar bíblico. Sin embargo, es apropiado preguntar si la estructura tiene un significado religioso. Bloch-Smith y Alpert Nakhai describen el sitio como de culto y atípico para los sitios de Hierro I de esta región en la medida en que está aislado en una colina y distante de cualquier tierra agrícola extensa.[17]

Por lo tanto, no se ajusta a la tipología de los sitios circundantes en la región desde el mismo período. Bloch-Smith y Nakhai sugieren que el altar anterior pudo haber sido cananeo y que la estructura posterior fue construida sobre ella por los israelitas. Sin embargo, la ausencia de parafernalia de culto cananea hace que un altar cananeo sea difícil de identificar allí en primer lugar. Además, la continuidad de la cultura entre las fases sugiere que las mismas personas que usaron la anterior también pueden haber usado la posterior.

El sitio del toro y el monte. Los sitios de Ebal son los únicos dos posibles centros de culto identificados en las aldeas de las montañas. El sitio del toro demuestra continuidad con la cultura cananea circundante. Sin embargo, el monte. El sitio de Ebal no. Sigue siendo anómalo. Quizás por esta razón, algunos, como Dever, desean eliminar cualquier asociación de culto.[18] Al hacerlo, su evidente discontinuidad con los cultos anteriores de las áreas circundantes no requiere explicación.

Sin embargo, ninguna otra interpretación del sitio se recomienda. Parece que no está bien posicionado para una torre de vigilancia. Esto tendría más sentido si la estructura se moviera una distancia de algunos pies hasta el pico de la cresta misma. La identificación de una granja requiere que se explique la ausencia de huesos de caballo, burro, cerdo y gacela. Como observa Ziony Zevit: "La distribución sesgada de los huesos respalda una interpretación no doméstica del sitio."[19] Tenga en cuenta también su observación de que la cerámica, tanto los

tipos como su distribución en el sitio, apuntan hacia un sitio donde al menos algunos de los animales pueden haber sido asesinados con fines de culto.

Típicamente, aunque el sitio es único, el altar se parece al del santuario israelita posterior en el fuerte de Arad. Ambos fueron construidos con una capa exterior de piedras sin cortar con un relleno interno de tierra, piedras y (en el monte Ebal) cenizas. La construcción de este altar los distingue de otras formas de altares cananeos y de las culturas circundantes. La continuidad del altar Ebal para el sacrificio de animales con uno construido tres o más siglos después en Arad implica una tradición de construcción del altar que fue única y continua en la vida religiosa del antiguo Israel. Finalmente, la estructura única puede implicar una sola deidad como foco de adoración. Si este sitio en el monte. Ebal es un altar, luego la ausencia de imágenes, los animales particulares sacrificados, la posible conexión con un sitio de culto israelita posterior, y el altar único proporciona una colección distintiva de elementos que lo distinguen de otras pruebas cananeas.

Los períodos de interés de la Edad del Hierro II aquí se extienden del 1000 al 587/6 a. C. Como ya se señaló, las preocupaciones aquí se centrarán en la evidencia antes del 650 a. C. Durante este período anterior, los centros de población cambian de un dominio de la vida de la aldea no fortificada a un enfoque más amplio en los pueblos y ciudades fortificados de la región. Así, los principales sitios de culto de interés en el norte y el sur se encuentran en Tel Dan y en Tel Arad, respectivamente. La gran estructura del santuario de Tel Dan se ha discutido en detalle en otra parte. Su contenido no es diferente al que se encuentra en otros santuarios de la Edad del Hierro.

Tel Arad yacía en el sur.[20] Al igual que en Dan, su estructura de culto parece haberse ubicado pública y prominentemente en el fuerte, lo que sugiere un santuario religioso que se ajustaba a la política estatal.[21] A pesar de las disputas con respecto a la datación precisa de los estratos que comprenden el centro de culto en la esquina de la fortaleza en Arad, existe un acuerdo general de que data del período de la Edad del Hierro II. La estructura tripartita, así como las piedras en pie y los altares de incienso, tienen paralelos en otras partes de Israel y Judá, así como entre sus vecinos. Sin embargo, un altar construido con piedras de campo sin cortar con un núcleo de tierra y piedras es exclusivo de este sitio y del monte. Ebal Como se señaló anteriormente, apoya una conexión tipológica entre los dos e invita a la posibilidad de que los sitios representen centros de práctica

religiosa relacionada.

Con respecto a los entierros, Bloch-Smith ha mostrado una continuidad de tipos de entierros en las regiones de Israel y Judá a lo largo de la Edad del Hierro.[22] Si bien no hay una sola forma sin probar en otro lugar, la tumba de banco parece haber ganado dominio en la última parte del período. Desde finales del siglo octavo en adelante, la adopción de la tumba del banco abrumadoramente en Judá y casi exclusivamente en Jerusalén no tiene paralelo estadístico. Si bien es conocido y utilizado en otros lugares del Levante de la Edad de Hierro, nunca domina como lo hace en las tierras altas de Judá.[23]

Sin embargo, como el número de entierros no se aproxima a las estimaciones de población para el período, estas tumbas de banco probablemente fueron construidas para individuos y familias especiales. Como en otros lugares, la mayoría de las personas probablemente fueron enterradas en tumbas simples. Sin embargo, la importancia de la tumba de banco como una forma dominante de la práctica funeraria de élite puede tener implicaciones religiosas únicas. En muchas de estas tumbas, el cuerpo de una persona recientemente fallecida fue tendido en el banco cortado en la roca de la tumba. En algún momento posterior, los huesos restantes se recogieron y se colocaron junto con los huesos de otros antepasados en un receso de la tumba. Tanto y más que cualquier otra forma de entierro, este tipo simbolizaba una conexión física de los miembros con el resto de su familia en la muerte.

Iconografía

La iconografía de los sitios de las aldeas de la Edad del Hierro I no conserva formas únicas. El principal representante de este período, el toro de bronce del sitio del toro, ya se ha discutido anteriormente.

1. Soportes del Culto de la Edad de Hierro IIA y Taanach. Keel y Uehlinger observan que el siglo X vio la desaparición gradual de las representaciones antropomórficas de las deidades, especialmente asociadas con Egipto en esta área, y una orientación hacia el norte donde las deidades estaban representadas con sus símbolos.[24] Así, el árbol y el león se convierten en símbolos de la diosa Asherah. El tema "El señor de las avestruces" puede señalar una representación de Yahweh como Dios de la estepa o como una deidad agresiva.

Si bien muchos objetos pictóricos sugieren religión, pocos proporcionan la riqueza de imágenes encontradas en uno de los puestos de culto de Taanach,

incluidos entre los hallazgos que Holladay asocia con un centro de culto allí.[25] Fechado en el siglo X aC, este objeto proporciona una visión única de algo de la mitología o ideología que informaba una religión (presumiblemente) oficial en esta ciudad, un centro de población adyacente o dentro del área de influencia, cultura y religión israelita.[26] Como stand de culto, su conjunto de representaciones artísticas es único. En uno de los cuatro lados del stand hay una serie de cuatro paneles, cada uno de los cuales representa una escena diferente. Numeraré los paneles desde abajo (panel 1) hasta arriba (panel 4). Los paneles 1 y 3 están flanqueados por tallados de dos leones frente al espectador. En el panel 1 está el retrato de una mujer desnuda con cada brazo levantado hacia la oreja de uno de los leones. Dos criaturas idénticas con cuatro patas flanquean el panel 2. Se enfrentan al espectador. Sin embargo, estas criaturas tienen rostros humanos y sus cuerpos, que continúan a lo largo del molde de los dos lados del soporte, exhiben alas. Se identifican mejor como esfinges o grifos. Entre ellos hay un espacio vacío vacío de cualquier moldura. Este espacio no muestra signos de haber contenido nada que se haya roto o caído. La moldura alrededor del espacio vacío es suave e intacta. El panel 3, flanqueado por leones, tiene en su centro un árbol. Dos animales idénticos flanquean a ambos lados del árbol, cada uno frente al árbol y de pie sobre sus patas traseras. Los animales son cabras montesas o cabras.[27]El panel 4, en la parte superior de este lado del soporte, retrata un cuadrúpedo, dibujado de manera más simple que cualquiera de las otras criaturas vivientes retratadas en los cuatro paneles. Las caras cuadrúpedas a la izquierda. Sobre su cuerpo hay un disco con líneas onduladas que se extienden desde ambos lados. Este es un disco solar alado. Columnas volutadas flanquean al animal.

Hay dificultades con cualquier interpretación de símbolos pictóricos como los descritos aquí. Los estudiosos que han estudiado el primer y el tercer panel y compararon las escenas con otros paralelos en la iconografía y en los textos semíticos occidentales han sugerido que tanto la mujer como el árbol representan la misma deidad, Asherah.[28] El árbol representa el árbol de la vida, también llamado la asherah, que aparece en la iconografía en Kuntillet 'Ajrud y quizás también en una bendición allí (ver más abajo).

Si el primer y el tercer panel representan a Asera, ¿qué representan el segundo y el cuarto? El cuarto panel muestra un cuadrúpedo coronado por un

disco solar. Los estudiosos se han inclinado a identificar al animal como un ternero, una deducción bastante natural dada la conocida asociación del ternero con la adoración cananea.[29] Las asociaciones de este animal con Baal han llevado a Ruth Hestrin a identificar el cuarto panel como una representación de Baal.[30]

Sin embargo, J. Glen Taylor sugiere que el animal representado en este panel es un equid. Se refiere a dos biólogos animales que han examinado esta imagen y llegan a esta conclusión.[31] El disco solar, el equid y las columnas (que representan el templo) encajan como una expresión religiosa cananea. El disco solar alado es un motivo común en la iconografía en todo el Cercano Oriente Antiguo.[32] Su posible asociación con los caballos también aparece en figuras encontradas en Palestina, incluso en Meguido y Jerusalén (Cueva 1).[33]

El panel 2 representa dos esfinges a cada lado de un espacio vacío. La falta de indicación de algo roto en la moldura alrededor de ese espacio es clara. Taylor ha propuesto que las dos esfinges son querubines y que esta es una representación de una deidad anicónica, a quien identifica con Yahweh.[34] Dado el paralelismo, si los paneles 1 y 3 representan Asherah, entonces los paneles 2 y 4 también representarían la misma deidad. Si el panel 2 es una (no) representación de Yahweh, entonces deberíamos esperar lo mismo del panel 4, ya sea un equid o un bovino.

Esta representación cananea de Yahvé puede sugerir un aspecto de la representación única del reino del norte. Si es un bovino, podría sugerir una representación de la deidad como un ternero.[35] Si es un equid, entonces la imagen de esta deidad puede estar asociada con las figuras de caballos que se encuentran en otras partes de Meguido y Jerusalén.[36] Como se observará a continuación, la inscripción en Kuntillet 'Ajrud asocia a Yahweh con Asherah. Los argumentos de simetría en las presentaciones, la naturaleza anicónica del panel 2 y la evidencia de Kuntillet 'Ajrud apuntan a una asociación de los paneles 2 y 4 con Yahweh.[37]

Los arqueólogos descubrieron otro puesto de culto en Taanach.[38] Judith Hadley ha identificado filas alternas de leones y esfinges, aunque los estudiosos anteriores solo encontraron leones. Esto sugiere deidades similares a las que se encuentran en el primer stand mencionado anteriormente. También hay un árbol

flanqueado por íbices y características arquitectónicas en el nivel superior. Aunque más mal hecho, los motivos se parecen a los del primer stand de culto discutido. Los leones y el árbol pueden sugerir que este puesto también representa a Asherah.[39]

Zevit sugiere que estos soportes representan diferentes vistas de un santuario con el registro superior apuntando hacia el santuario interior.[40] El patrón alterno creado por los cuatro paneles en el primer stand recuerda el paralelismo A-B-A'-B 'que se encuentra en la poesía y literatura ugarítica y cananea.[41] Los académicos han señalado el uso del paralelismo con fines de énfasis.[42] El mismo tipo de énfasis de estas dos deidades puede estar teniendo lugar en esta posición de culto, y puede reflejar tanto su asociación como su prominencia entre los habitantes de Taanach en el siglo X.

2. Edad del Hierro IIB y Kuntillet 'Ajrud. En Hierro IIB (c. 925 – c. 722 a. C.), Judá poseía pocas representaciones pictóricas además de símbolos de realeza adaptados de Egipto, y algunos motivos locales. El reino del norte se adaptó y contribuyó a las florecientes tradiciones artísticas y religiosas fenicias.

En Kuntillet 'Ajrud, la presencia de dibujos distintivos, especialmente aquellos que aparecen cerca de inscripciones que se refieren a Yahweh y asherah / Asherah, ha generado cierta discusión. Estos ocurren en una colección de fragmentos que forman un gran recipiente de almacenamiento. Hay tres figuras. Dos a la izquierda (desde el punto de vista del espectador) están de pie. Tienen caras y pies bovinos, y están adornados con tocado de plumas. Se paran con los brazos a la espalda y unidos entre sí. Los puntos decoran las partes superiores de sus cuerpos. Sugieren alguna forma de ropa. Las partes inferiores de sus cuerpos no tienen esta decoración, lo que sugiere una posible desnudez. La proyección entre las patas de cada figura puede ser un falo o una cola. La tercera figura a la derecha se sienta y toca una lira. La "ropa punteada" se extiende por todo el cuerpo. También describe el cabello. La figura mira hacia la derecha hacia la lira, a diferencia de las dos figuras de pie que miran hacia el frente.

¿Se pueden identificar estas cifras? ¿Tienen alguna relación con la inscripción que ocurre con ellos? Algunos han vinculado la identificación de las figuras a la inscripción (ver más abajo). En ese caso, las dos figuras de pie aparecen como representaciones de Yahweh y Asherah, o el jugador de la lira representa a Asherah. Los argumentos para estas interpretaciones incluyen: las

imágenes del becerro de Yahweh en la Biblia, las similitudes formales del jugador de la lira con figuras identificadas en otros lugares como Asherah, y la etimología de Asherah como alguien que sigue a su consorte masculino (introduciendo una perspectiva tridimensional en el dibujo).[43] Sin embargo, ninguno de estos argumentos puede anular el análisis cuidadoso del historiador del arte Pirhiya Beck. Ella concluye que las dos figuras de pie son ambas representaciones de Bes, la deidad enana egipcia que aparece en todo el Mediterráneo oriental en varias formas.[44] La apariencia facial, la desnudez, el tocado e incluso el lira acompañante son comprensibles en esta interpretación. La forma artística es fenicia. El jugador de la lira no puede ser una deidad de rango superior porque este músico ocuparía un papel inferior para las figuras de Bes.[45] Zevit argumenta que las figuras Bes son símbolos de deidad que pueden aplicarse a cualquier dios o diosa.[46] En este caso, sugiere que el más grande significa Yahweh sin representarlo realmente. Zevit identifica a Ashera (ta) h como la jugadora de la lira, señalando tal representación de ella en la mitología ugarítica.[47]

Sin embargo, la apariencia incomparable de este tipo de figuras Bes con Yahweh y Asherah crea dudas de que haya una asociación intencional con las figuras y la escritura que la acompaña. En cambio, representa un ejemplo más de figuras y escritos encontrados en las paredes y fragmentos de yeso en toda la caravana. Esta interpretación de las figuras y su falta de asociación con la inscripción es mucho más comprensible dada la naturaleza no cultural de la estructura en la que ocurren. Si este fuera un centro de culto de algún tipo, los argumentos que relacionan el arte y las inscripciones con una sola ideología o teología serían más convincentes. Un liderazgo sacerdotal habría dirigido el culto y probablemente representaría un culto oficial o estatal. Sin embargo, una interpretación del sitio como no cultural permite que la iconografía y las inscripciones representen expresiones aleatorias de piedad popular, que emanan de diferentes épocas y diferentes grupos étnicos que podrían haber pasado por el sitio.[48] Es posible que esto fuera cierto, al menos por un corto período. En tal caso, la figura en los recipientes votivos en la sala de culto podría representar a las principales deidades, Yahweh y Asherah, expresadas en forma de figuras Bes.

3. Edad de Hierro CII. En la Edad del Hierro, la CII (c. 722–586 a. C.), los centros de poder asirios en Palestina se convierten en focos de influencia cultural

y religiosa asiria. Keel y Uehlinger señalan que la falta de deidades femeninas en el arte pictórico, excepto en terracotas más baratas, es una característica de la mayor parte de Edad de Hierro II.[49] Sin embargo, cientos de estas figuras femeninas con base de pilar han sido atestiguadas. Ocurren en hogares y tumbas que reflejan la piedad familiar que se expresó en figuras de placas anteriores (Edad de Bronce tardía y Hierro I). En las regiones costeras, pero no en Judá, las placas de la diosa desnuda continúan. Keel y Uehlinger la identifican con Astarte. De hecho, las figuras de base de pilar son prominentes en todo Judá y su presencia se puede utilizar, en su mayor parte, para definir los límites territoriales de Judá en el último período de la Monarquía. Su identificación con una diosa particular está en disputa. La conexión con las placas fenicias sugeriría a Astarte mientras que otras las conectan con Asherah.[50]

Se producen estatuas de un caballo con un jinete masculino, que suman más de 450. Aunque las estatuas del caballo y del jinete, que pueden aparecer en grupos, se han asociado con la hueste del cielo y con los ángeles guardianes, hay muy poco en las figuritas para exigir esto. . El simbolismo solar de las numerosas rosetas en Judá del siglo VII puede referirse directamente a los símbolos de Yahweh. De lo contrario, los sellos de Judá carecen de imágenes en Iron IIC, incluida la primera parte, que es el período de nuestro interés.[51] Así, esta era vio el fin de la influencia egipcia, una influencia cada vez más asiria, y algunas pruebas de un aniconismo creciente.

Keel y Uehlinger señalan que hay una ausencia de iconografía antropomórfica de las deidades en la última parte de la Monarquía.[52] Esto está en contraste con Edom, por ejemplo, donde había una diosa retratada junto a la deidad principal, Qaus. En Judá, las imágenes desaparecen de las focas. Desde el panel dos de la posición de culto de Taanach del siglo X en el norte hasta la ausencia de imágenes en Judá, especialmente en el período posterior, el aniconismo parece haber sido una parte distintiva de la vida religiosa de esta región.

Epigrafía

Hay muy pocas inscripciones de Israel o sus vecinos en el período comprendido entre 1200 y 900 a. C., por una variedad de razones.[53] Por lo tanto, al igual que con la iconografía, poco se puede decir sobre la religión de

este período en términos de inscripciones. Yahvé como una deidad principal se identifica así por primera vez en el siglo IX. Aunque el nombre puede aparecer como parte de un nombre de lugar ya en el siglo XIV, su aparición como una deidad se sugiere en la estela de Mesha y se indica claramente en las inscripciones de Kuntillet 'Ajrud.[54]

Hay inscripciones en inscripciones monumentales de deidades nacionales, como Chemosh el dios de Moab en la estela Mesha del siglo IX. La misma estela también describe a Yahweh como dios de Israel y describe su culto en una ciudad israelita de Transjordania a mediados del siglo IX, donde un elemento clave es el 'r'l yhwh ("hogar del altar de Yahweh").[55] Así entendido, Yahweh es el único dios asociado con Omride Israel y no posee ninguna imagen en el sitio (que ciertamente habría sido mencionada por Mesha si existiera), sino un objeto que puede haber sido usado para quemar incienso.

Deir 'Allā es un antiguo sitio de culto ubicado en el valle del Jordán. Se han encontrado fragmentos de yeso que contienen escritura en lo que pudo haber sido un centro de culto. Este sitio puede estar fechado a fines del siglo IX. La escritura en tinta presenta un texto en un dialecto distintivo del arameo, influenciado por los dialectos cananeos de la zona. Reconstruido a partir de los fragmentos de yeso, describe a un vidente llamado Balaam, hijo de Beor. Balaam tiene una visión que se ha entendido como una imagen del mundo natural al revés.[56] Aparece el nombre del dios El. De interés para la cuestión de los distintivos religiosos es la mención de los Shaddayin, que aparecen como un consejo divino responsable de los efectos sobrenaturales. El término, Shaddayin, aparece solo en este sitio de Transjordania.[57]

Ocupado aproximadamente al mismo tiempo que Deir 'Allā, c. 800 aC, Kuntillet 'Ajrud, el centro de caravanas o culto en el norte del Sinaí, ha producido importantes inscripciones. Estos mencionan a Yahweh y Asherah como deidades invocadas en el pronunciamiento de las bendiciones sobre varias personas. El y Baal también se mencionan en un solo poema. La interpretación de estos textos está llena de problemas. En otra parte, he argumentado que la mención de Asherah, junto con Yahweh, no es un símbolo de culto ni es "su Asherah" la mejor traducción. En cambio, es preferible representar el nombre de la diosa como Asherata, de acuerdo con la ortografía y la lectura de su nombre en todas partes fuera de la Biblia durante más de mil años.[58]

No es seguro quién escribió todas estas inscripciones. En particular, se cree que los textos que mencionan a Baal y El fueron compuestos por no israelitas. Los textos asocian estas deidades con la guerra y con las teofanías. Si son israelitas, y esto es cada vez más probable, indican que Baal, como El, debería identificarse con Yahweh, o que había un culto rival que aceptaba a Baal como una deidad marcial.[59] La deidad mencionada con mayor frecuencia, la única asociada con Asheratah, y la que aparece en las fórmulas de bendiciones, es Yahweh. Su nombre está asociado con dos nombres de lugares que aparecen como Yahweh del Teman (htmn) y Yahweh de Samaria (šmrm). (El) Teman se puede identificar como una región desértica al sur de Judá, mientras que Samaria se puede asociar con la capital del reino del norte de Israel o, posiblemente, con la propia nación de Israel.

Aunque se identifica mejor como una caravana con algunas asociaciones de culto en mi opinión, este sitio ofrece los siguientes distintivos en términos de sus inscripciones religiosas: (1) Yahvé como una deidad asociada tanto con el estado de Israel como con una región fuera de Israel y Judá, en el desierto del sur; (2) Yahvé como una deidad masculina con una consorte femenina, Asheratah, una diosa también asociada con El, la deidad principal en los textos mitológicos del siglo XIII de Ugarit; (3) Yahweh y Asheratah como deidades poderosas capaces de bendecir a otros.

Algunos fecharían la paleografía de la granada de Jerusalén en este mismo período, aunque con solo unas pocas letras la paleografía es difícil de determinar. Comprado en el mercado negro, esta pequeña granada de marfil funcionaba como la cabeza de un cetro. Aunque faltan varias de las letras para "casa / templo" y "Yahweh", la reconstrucción más probable permite una traducción, "Perteneciente al templo de Yahweh, santo para los sacerdotes."[60] Esta traducción implica un templo y un sacerdocio relacionado con Yahweh en Israel. No es posible determinar la ubicación del templo o la función del cetro.

Desde C. 750 AC en el sitio de Khirbet el-Qom en el sur de Judea (probablemente la antigua Makkedah), una inscripción en la tumba menciona a Yahweh como un libertador del escritor, Uriyahu, de sus enemigos. Esta liberación está asociada con el trabajo de Asheratah o como algo hecho para su beneficio. Así la salvación de los enemigos circundantes se atribuye a Yahweh. Además, Asherata se menciona varias veces como también involucrado. Esta asociación de estas dos deidades en un segundo sitio sugiere que esta creencia

era más que casual, incluso si la escritura representa una visión fuera del culto oficial. No es imposible que tanto en Judá como en Israel durante algún tiempo a fines del siglo IX y octavo prevaleciera una visión de Yahweh con una consorte.

A esta evidencia debería agregarse el sello posiblemente del siglo VIII a. C., lmqnyhw 'bd yhwh: "Perteneciente a Miqneyahu, siervo de Yahweh."[61] Este sello proporciona evidencia de un culto activo a Yahweh en el que figuras como Miqneyahu podrían servir como oficiantes. Desde la época de la Monarquía, los sellos de israelitas y judíos tienen títulos como "el sacerdote" y "sacerdote de Dor."[62] La ausencia de sellos hebreos con títulos que mencionen otras deidades o aquellos en servicio puede ser importante. Claramente, no existe evidencia similar para ninguna deidad que no sea Yahweh.

Desde C. 700 aC en una cueva en las alturas sobre Ein Gedi aparece una inscripción que Zevit ha estudiado detenidamente.[63]Aunque hay más de una interpretación de esta inscripción, todos están de acuerdo en que menciona a Yahweh como bendecido y lo asocia con líneas que describen su gobierno entre las naciones. Dos o tres líneas más adelante en la misma inscripción 'dny también es bendecida. De lo contrario, no identificado como una deidad, y que posee la interpretación legítima de "mi señor", no es irrazonable entender este término como un epíteto de Yahweh.

Khirbet Beit Lei es una cueva a unos ocho kilómetros al este de Laquis que incluye varias inscripciones importantes. Una pregunta importante se refiere a la datación de la epigrafía de la cueva. Un estudio paleográfico temprano de este último sugirió una fecha del siglo VI.[64] Sin embargo, Zevit argumenta a favor de una fecha del siglo octavo o séptimo, citando el contenido y la arquitectura de la tumba, así como la paleografía.[65] La paleografía de las inscripciones que mencionan a Yahweh se ha fechado en c. 700 por Lemaire, una fecha con la que Naveh y Zevit están de acuerdo.[66] Esto se ha vuelto más convincente con el descubrimiento de las inscripciones anteriores y su datación en la época de la Monarquía. Ninguno de los textos menciona ninguna deidad que no sea Yahweh. Las inscripciones más importantes son las de la antecámara directamente enfrente de la entrada. Las fallas en la superficie de la roca y otras marcas hacen que las dos líneas superiores y la única línea inferior sean difíciles de leer. La inscripción superior atestigua la soberanía de Yahweh sobre Jerusalén y probablemente Judá. La línea inferior es una petición u oración por la absolución

de Yahweh.

Estas inscripciones describen la conciencia y el culto de varias deidades, incluidas Asheratah, Baal, El y quizás el Shaddayin en Israel y Judá. Sin embargo, la deidad dominante en todas estas inscripciones era Yahweh. Ocasionalmente, él también era la única deidad. Se le menciona exclusivamente en la estela Mesha del siglo IX como la única deidad asociada con las comunidades israelitas que tenían objetos de culto. Aparece solo en el sello Miqneyahu, así como en Ein Gedi y en las inscripciones en Khirbet Beit Lei. Por lo tanto, Yahvé funciona como una deidad dominante o única. Los israelitas están involucrados en su culto. Él solo se identifica como "mi señor". A él solo se le pide su bendición, su absolución y su reinado sobre Jerusalén y su pueblo.

Onomástica: los nombres personales[67]

Los nombres pueden revelar algo de la fe popular de la gente. Los sellos y las impresiones (ampollas) de la Edad del Hierro dan evidencia de unos 1.200 nombres personales, y el número aumenta con la nueva evidencia que sale a la luz. Lo que es inusual para Judá e Israel es la casi ausencia de nombres personales compuestos con nombres divinos de deidades que no sean Yahweh o el término genérico para "dios" ('el). Más del 46 por ciento de todos los nombres son nombres Yahwistic, aproximadamente el 6 por ciento son 'el nombres, y aproximadamente el 1 por ciento comprende nombres personales compuestos con todos los demás nombres divinos que claramente no son epítetos.[68] Antes de la Monarquía no hay evidencia extrabíblica clara para nombres compuestos con "Yahweh" o su forma abreviada.[69] Van der Toorn plantea la hipótesis de que, en un momento anterior, el culto a Yahweh estaba restringido a una población minoritaria (y más tarde se convirtió en una religión nacional).[70] Otros notan un "retraso onomástico" entre la introducción de la deidad y el uso de esa deidad en los nombres personales.[71] Sin embargo, ninguna explicación es segura.

En términos del uso público de nombres personales en la sociedad, Israel y Judá eran comunidades de adoración yahwista. La única excepción es el reino del norte en la capital de Samaria a principios del siglo VIII, donde varios nombres personales en el ostraca que se encuentran allí usan Baal. Incluso aquí, sin embargo, no es la mayoría, y el elemento bʿl puede referirse simplemente al

sustantivo común, "señor", un epíteto de cualquier deidad, incluido Yahweh.

A Yahweh se le atribuyeron las muchas características de otras deidades que se encuentran en los nombres personales. Por ejemplo, Sheharya ("Yahweh es el amanecer")[72] atribuye una imagen al Dios de Israel que en Ugarit se le da el estatus de una deidad separada (Shahar - "Amanecer"). Sin embargo, también hubo distintivos entre los nombres teofóricos yahwistas, en comparación con los nombres teofóricos de las naciones vecinas.[73]

Fowler ha estudiado la naturaleza distintiva de los nombres yahwistas. A diferencia de la onomástica vecina, Yahweh nunca se describe como productora de descendencia o involucrada en la fertilidad. Yahweh nunca se asocia con una consorte divina y rara vez se lo representa en forma de animal.[74] No se identifica con la arquitectura, las ciudades o los fenómenos astrales. A diferencia de los nombres mesopotámicos, ningún nombre personal israelita sugiere que la deidad pueda dañar a un individuo, actuar de manera vengativa o deba ser apaciguada. Las cualidades de compasión, misericordia, amor, alegría, trascendencia y tal vez la salvación parecen ocurrir en un grado único en los nombres israelitas de una manera que no está presente en los nombres ugarítico, fenicio, palmireno y arameo.[75]

También en términos de la mención de otras deidades, la situación es diferente fuera de Israel, tanto en Canaán antes de la llegada de los israelitas como en los nombres fenicio y arameo contemporáneos de Israel. En todos los casos, otros nombres divinos aparecen en los nombres personales.[76] En el siglo XIV, Canaan, Baal y Asherah aparecen en nombres: Baal por sí mismo (Baalumme) o con un predicado nominativo (Balumehr, "Baal es un guerrero") y Asherah en la forma de "sirviente de Asherah" (Abdi-Ashirti).[77] En los nombres fenicio y púnico, Anat, Baal, Eshmun y Melqart aparecen como deidades, por sí mismas, y compuestos en nombres personales.[78] Sin embargo, estas colecciones no son directamente comparables con la evidencia israelita porque derivan de múltiples centros urbanos en regiones geográficas muy dispersas.

¿Pero hay realmente una diferencia en la evidencia extrabíblica contemporánea entre las naciones vecinas?[79] Por ejemplo, Lemaire señala que, en las inscripciones de pueblos transjordanios y arameos, todos los nombres contienen un número limitado de deidades, menos que en Mesopotamia o

Egipto.[80]Por lo tanto, esto sugiere una semejanza con los nombres personales israelitas.

Aunque Zevit respalda esta conclusión, su propio análisis de la onomástica amonita cuenta una historia diferente.[81] Allí, la deidad principal, Milkom, aparece en solo nueve nombres.[82] *'Ocurre 150 veces, dando crédito a la opinión de que este es un término genérico para "dios", ya sea en Ammón o Israel.*[83] Otras deidades y sus frecuencias incluyen: bʿl — 2; gd — 3; yh / yhw — 3; mwt — 1; y el señor 1.[84] Cuando se utiliza el estudio anterior de Jackson sobre los nombres de amonita, se obtienen resultados similares: ʾl — 48; ʾNrt — 1; bl-1; šm — 1; nny — 1; ʾMʾ — 1.[85] En contraste con Israel, donde los nombres yahwistas tienen un enorme dominio en comparación con todos los compuestos con otras deidades, en Ammon la evidencia es lo contrario. Los nombres personales de amonita compuestos por otras deidades superan en número a aquellos con Milkom. Por lo tanto, la situación ofrece un contraste real. Se pueden encontrar implicaciones similares al examinar las colecciones de nombres personales moabitas y filisteas. Sin embargo, todos estos proporcionan considerablemente menos nombres que el corpus de amonita.

Un desafío al uso de nombres personales en el estudio de la religión israelita proviene de Callaway.[86] Usando evidencia bíblica y arqueológica, intenta argumentar que los nombres personales en los sellos y ampollas israelitas describen una población urbana de élite que estuvo dominada por las reformas de Josías y no refleja la población rural más grande. Sin embargo, nada de esto es convincente.

Primero, hay mucha más evidencia de escritura en el antiguo Israel de lo que sugerirían sus fuentes.[87] El abecedario del siglo XI en la aldea de Izbet-Sartah, las múltiples certificaciones de escritura de aldeas y áreas rurales en cada siglo de la Edad del Hierro, y los sellos con nombres escritos poseídos por individuos de muchas clases diferentes dan fe del amplio uso de escritura. Además, el número de sellos y ampollas publicados se ha más que duplicado desde el descubrimiento de las fuentes que utilizó Callaway, y existe una amplia gama de estilos de escritura en estos sellos, que reflejan tanto a la élite como a sus escribas profesionales, así como a aquellos que no eran profesional ni artístico.[88] Atribuir todos los sellos y fuentes de nombres personales a la élite

urbana de Judá es especulación.

En segundo lugar, Callaway ignora las culturas vecinas donde la evidencia de los nombres personales existe al mismo tiempo en fuentes similares de sellos y ampollas y, sin embargo, revela un conjunto de datos completamente diferente en términos de referencias a deidades extranjeras, como se señaló anteriormente. En este sentido, un pilar importante del argumento de Callaway se basa en lo que él llama estandarización, en el que los nombres personales de toda una nación, o al menos la élite, se cambian para seguir la política de la capital.

Si este es el caso en Jerusalén, no hay evidencia de ello. No hay ejemplos contemporáneos. Más importante aún, uno esperaría ver ejemplos de nombres que cambian de formas no yahwistas a formas yahwistas entre generaciones. Esto no existe Tampoco se puede argumentar que todos los sellos y ampollas deben provenir del reinado de Josías y más tarde, es decir, después del 650 a. C. La paleografía no respalda esta afirmación.

Para concluir con respecto a la evidencia onomástica, el uso dominante y casi exclusivo del nombre divino Yahweh en la onomástica del antiguo Israel sugiere que esta deidad jugó un papel en Israel distinto de cómo las naciones vecinas consideraban a sus principales deidades. Si bien es cierto que la mención de deidades en los nombres personales no prueba necesariamente el dominio de una deidad en la religión de los pueblos, la evidencia onomástica no debe descartarse por ser completamente irrelevante. Como todos los otros tipos de evidencia, debe tenerse en cuenta cuando la totalidad de los datos es limitada.[89] En los siglos VIII y VII, el único período de la Edad de Hierro en Israel con evidencia onomástica significativa, el reconocimiento público de Yahweh en Israel y el nombramiento de Judá de sus hijos alcanzó un nivel exclusivo que no tiene paralelo entre las naciones vecinas.[90]

Conclusiones

Esta breve encuesta de evidencia seleccionada ha revelado varias observaciones importantes sobre la naturaleza distinta de la antigua religión israelita como evidente en varias de las formas de la evidencia extrabíblica.

Primero, la evidencia sugiere un aspecto anicónico que es evidente en muchos de los conjuntos de evidencia. Esto es cierto en los pueblos de las tierras altas de la Edad del Hierro I Palestina, donde hay una ausencia significativa de parafernalia religiosa en contraste con los predecesores y los sitios fortificados

contemporáneos. Si hubiera un altar en el monte. Ebal, entonces esta ausencia de imágenes parece haberse encontrado en la religión israelita desde el principio. Su continuación en un centro importante como Tel Arad puede dar fe de la presencia continua de este fenómeno. El cuidadoso estudio de Tryggve Mettinger de la evidencia lo lleva a concluir una asociación entre esta religión sin imagen y la que se encuentra en el desierto al sur, una región también asociada con la aparición más temprana del nombre divino Yahweh, como parte de un topónimo.[91] Mettinger relaciona este aniconismo con las piedras en pie no trabajadas o mazzebot que ocurren en el sitio del toro, en Tel Arad y en otros sitios dentro del antiguo Israel. Él observa la presencia anterior de este tipo de mazzebot en el Negev, particularmente en los valles de Uvda y Timnah en la parte sur.[92] Por lo tanto, los orígenes de este aspecto de la religión israelita y quizás su manifestación anterior sugieren que fue traída del desierto del sur por grupos, tal vez los propios israelitas, en el momento de su primera aparición y asentamiento en Palestina.

En segundo lugar, es posible que la deidad principal estuviera representada en ocasiones en una forma común a la del principal dios semita occidental, El, como un toro.[93] Además, el dios de la tormenta principal, Baal o Hadad en la tradición semítica occidental, podría ser representado como un toro o un becerro. Esta imagen se encuentra en el stand de culto de Taanach, en un panel que corresponde a uno vacante, tal vez representando la forma sin imagen y la imagen del dios principal. Por supuesto, el sitio del toro del siglo XII en sí mismo produjo una forma de tal criatura. Las otras imágenes consideradas aquí, las de los fragmentos de jarra de Kuntillet 'Ajrud c. 800 aC, sugiera figuras de tipo Bes que no puedan correlacionarse definitivamente con la escritura garabateada en una línea al lado de ellas. Estos pueden apuntar a deidades, pero si es así (siguiendo a Zevit) las formas Bes simbolizan la deidad; no tienen la intención de ser una representación pictórica de Yahweh y Asherata. En otros lugares, la ausencia general de imágenes pictóricas, que alcanza una escasez total en Judá del siglo VII, implica la creciente influencia de la creencia religiosa anicónica en los practicantes del reino del sur.

Tercero, otras deidades eran conocidas en el antiguo Israel. Baal puede aparecer en algunos nombres personales del siglo VIII a. C. Samaria, aunque esto se discute. Se le menciona en la inscripción Kuntillet 'Ajrud. El también aparece allí y en las inscripciones de Deir 'Allā, aunque su lenguaje sugiere que

pueden haber sido escritas por personas no israelitas. Al igual que Baal, El aparece en nombres personales. Sin embargo, es aún más probable que este sea un sustantivo común "dios" que describe a la deidad principal, por lo que puede usarse como un epíteto de Yahweh. De hecho, la única deidad que logra prominencia es la diosa Asherah o Asherata.

Su aparición en la religión israelita parece ocurrir ya en el siglo X, si el puesto de culto de Taanach puede considerarse verdaderamente israelita y si dos de los paneles que se centran en una mujer desnuda y en un árbol se pueden identificar con ella. También puede aparecer con Yahweh en las bendiciones encontradas en Kuntillet 'Ajrud y en Khirbet el-Qom. Si bien esta interpretación está en disputa, he argumentado en otra parte y sigo creyendo que esta es la interpretación más probable de las referencias a "Yahweh y Asheratah."[94]Si ella se identifica con las figuras de terracota, entonces Asherah sigue presente en Judá hasta el final del período y la destrucción babilónica de Jerusalén.[95]

Por lo tanto, algunos israelitas consideraban a Asherah como una importante diosa y consorte de Yahweh. Sin embargo, esto debe equilibrarse con la ausencia de Asherah en la onomástica, en otras inscripciones como Ein Gedi y Khirbet Beit Lei, y con la eliminación de cualquier referencia a ella en las muchas inscripciones que datan de las últimas décadas de la Monarquía de Judea. . Los últimos 60 años de este período fueron omitidos de consideración, debido a la apariencia generalmente reconocida del monoteísmo yahwista en este momento. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la ausencia completa de Asherah en todas las fórmulas de bendición de las letras y todas las demás referencias de Judea a la deidad es una sorpresa si ella fue una figura prominente en el período inmediatamente anterior.

De hecho, queda por demostrar que Asherah fue una deidad dominante incluso en c. 800 a. Su ausencia en la onomástica y en otras inscripciones, así como la falta de asociación de esta deidad con Israel entre cualquiera de las inscripciones de las naciones cercanas, hacen que sea difícil aceptar que ocupara un lugar claro en el culto (s) oficial (es). Su papel doméstico, aunque algunos académicos lo enfatizan,[96] sigue sin estar claro porque no hay material de inscripción para conectarla con las figurillas de terracota hembra, cuya función sigue sin estar clara.

Cuarto y finalmente, la onomástica sugiere un papel para Yahweh como dios principal de una manera distinta de las tierras vecinas. Pardee demostró que, en

términos de la importancia relativa de las diferentes deidades en Ugarit, la onomástica revela una perspectiva diferente a la de los mitos y otros géneros de texto.[97] Sin embargo, esto no prueba que los nombres personales no revelen nada sobre la importancia relativa de varias deidades. Esto es tanto más cierto cuando existe una concentración de nombres yahwistas que casi excluye a otros y cuando esto es único en comparación con las naciones vecinas. Además, esta deidad posee rasgos de carácter distintivos que no se encuentran en la onomástica de otras naciones. En conjunto, la evidencia sugiere que en el nivel público de los nombres personales, el culto a Yahweh era algo exclusivo en el antiguo Israel y prácticamente exclusivo en Judá, especialmente más tarde en el tiempo.

Por lo tanto, la evidencia general es la de una contienda continua entre una adoración especial a Yahweh, por un lado, y una adoración a Yahweh que incluía otras deidades (especialmente Asherah) por el otro. Aunque hay evidencia de los tiempos en que Yahweh era parte de un panteón, el dominio de esta deidad es excepcional, y sugiere algo más que un jefe o una deidad nacional. A esto debería agregarse la naturaleza en gran parte anicónica de la adoración y los aspectos confesionales distintivos que se encuentran en algunas inscripciones y los nombres personales.

Yahvé parece soberano sobre las fuerzas de la naturaleza y muestra misericordia, amor, alegría y compasión. En general, no se identifica con objetos físicos, con animales, ni con la producción de descendencia. Si bien tanto los nombres como los textos se limitan en gran medida a la última parte del período en consideración, siguen siendo la única evidencia escrita que poseemos. Así, el Yahvé de estos textos, apoyado por la iconografía y los sitios de culto que llegan a períodos anteriores, todos dan fe de un papel distintivo y una visión de esta deidad que difiere de la de las otras naciones y sus deidades.

1 Para más detalles, vea mi estudio de longitud de libro, Religiones israelitas: una encuesta arqueológica y bíblica (Grand Rapids: Baker, 2007).

2 Paul J. Griffiths, Problemas de la diversidad religiosa (Oxford: Blackwell, 2001), 7; ver también 2–12.

3 Por esta razón, no se discutirán las dos características distintivas que Mark S. Smith encuentra en la religión israelita que no tienen antecedentes ni comparación en la religión cananea: el santuario meridional de Yahweh en el Sinaí (u otras montañas) y la tradición del éxodo de Egipto. Vea su Historia temprana de Dios: Yahweh y las otras deidades en el antiguo Israel, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 25.

4 Cf. Jueces 2: 9–12 y Elizabeth Bloch-Smith, "Etnia israelita en hierro I: la arqueología preserva lo que se recuerda y lo que se olvida en la historia de Israel", Journal of Biblical Literature 122 (2003): 401–25. El intento de Bloch-Smith de identificar distintivos culturales para los israelitas en relación con los filisteos

utiliza distinciones de límites en un método no muy diferente al que se aplica aquí. Entre las muchas discusiones sobre etnicidad y grupos de personas antiguas, ver Steven Grosby, Ideas bíblicas de nacionalidad: antiguas y modernas (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002), 13–68. No identifica una nación (identidad nacional) a Israel antes de la Monarquía Unida. Alternativamente, vea William G. Dever, ¿Qué sabían los escritores bíblicos y cuándo lo sabían? Lo que la arqueología puede decirnos sobre la realidad del antiguo Israel (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), para un intento de identificar formas culturales específicas que distinguen a los cananeos de los israelitas en la Edad del Hierro I.

5 Beth Alpert Nakhai, Arqueología y Religiones de Canaán e Israel (Boston: Americans Schools of Oriental Research, 2001), 170–76. Las aldeas de Hazor y Meguido contenían restos más elaborados, pero estos pueden haber incluido formas de la Edad del Bronce. Tel Qiri, ubicado cerca de la antigua área sagrada del monte. El Carmelo y cerca de los pasos de Canaanite en la llanura de Meguido, contiene materiales que pueden reflejar su situación cerca de importantes rutas comerciales internacionales.

6 Ibid., 120, 136–52, enumera a Beth Shean, Siquem, Aphek, Shiloh, Gezer y Jerusalén al oeste del Jordán; y Pella, Tell Abu al-Kharaz, Tell Deir Alla y Tel Safut al este del río.

7 Israel Finkelstein, "Dos notas sobre el norte de Samaria: la cerámica 'Einun y la fecha del sitio del toro", Palestine Exploration Quarterly 130 (1998): 94–98.

8 El muro exterior del recinto abarca unos 14.380 metros cuadrados. No se encontró ningún edificio en el patio exterior. Hay un muro interior del recinto, que abarca unos 3.850 metros cuadrados del lado norte más alto de la zona. Hay tres pasos en la entrada de esta parte.

9 James Weinstein, "Éxodo y realidad arqueológica", en Éxodo: La evidencia egipcia, ed. Ernest S. Frerichs y Leonard H. Lesko (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), 88–89, argumentan que esta evidencia es insuficiente para fechar esta estructura. Prefiere una fecha del siglo XII pero no explica por qué.

10 Los huesos incluían principalmente ovejas, cabras, vacas y gamos predominantemente, pero también erizos, ciervos, puercoespines y lagartos en cantidades mucho más pequeñas.

11 Liora Kolska Horwitz, "Restos faunísticos del sitio de la Edad del Hierro temprano en el monte Ebal", Tel Aviv 13-14 (1986-87): 173-89.

12 Ziony Zevit, The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches (London and New York: Continuum, 2001), 303, considera que esto es un yesod, ya que era necesario para ciertos sacrificios de sangre. ¿Se usó para rociar sangre en las cuatro esquinas del altar?

13 Zertal argumenta que la cerámica de Transjordania aparece antes y, por lo tanto, representa un movimiento de la cerámica de este a oeste. Adam Zertal, "Israel entra en Canaán: siguiendo el camino de la cerámica", Biblical Archaeology Review 17/5 (1991), 32–34; idem, The Manasseh Hill Country Survey: Los Valles Orientales y las Franjas del Desierto (Tel Aviv: Universidad de Haifa y Ministerio de Defensa, 1996); idem, "La cultura de la Edad de Hierro I en el país montañoso de Canaán: una perspectiva manassita", en Pueblos mediterráneos en transición: siglos XIII a principios del siglo X a. C., ed. Seymour Gitin, Amihay Mazar y Ephraim Stern (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1998 [hebreo]), 220–38, en referencia a la distribución de tres tipos de ollas. Sin embargo, William G. Dever, "Cómo distinguir a un cananeo de un israelita", en The Rise of Ancient Israel: Symposium at the Smithsonian Institution, 26 de octubre de 1991, ed. Hershel Shanks, y col. (Washington, DC: Sociedad de Arqueología Bíblica, 1992), 51, discute esto como imposible de demostrar desde un punto de vista arqueológico. Sin embargo, la publicación en curso de los datos cerámicos continúa apoyando esto (Zevit, The Religions of Ancient Israel, 102-3) al igual que el análisis de los datos genealógicos de las Crónicas (Gershon Galil, The Genealogies of the Tribes of Judah, Ph.D Tesis, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1983, xxiii-xxiv).

14 Dever, "How to Tell", 33–34; idem, ¿Quiénes fueron los primeros israelitas y de dónde vinieron? (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 89–90.

15 Gösta W. Åhlström, La historia de la antigua Palestina desde el período paleolítico hasta la conquista de Alejandro, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 146 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 366.

16 Adam Zertal, "Tres fortalezas de la Edad del Hierro en el valle del Jordán y el origen de las torres circulares de amonita", Israel Exploration Journal 45 (1995): 273, concluye que la naturaleza de culto del

sitio ha sido generalmente aceptada y que no hay una alternativa convincente para Ha sido exitoso. Su propio análisis de las fortalezas contemporáneas y posteriores en la región concluye que no son como el monte. Sitio de Ebal.

17 Elizabeth Bloch-Smith y Beth Alpert Nakhai, "Un paisaje cobra vida: la Edad de Hierro I", Near Eastern Archaeology 62 (1997): 71, 77.

18 Dever, ¿Quiénes fueron los primeros israelitas? 89-90.

19 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 200.

20 Ibid., 656–57.

21 Siguiendo el análisis tipológico de JS Holladay Jr., "Religión en Israel y Judá bajo la monarquía: un enfoque arqueológico explícito", en Patrick D. Miller Jr., Paul D. Hanson y S. Dean McBride, eds., Antiguo israelita Religión: Ensayos en honor de Frank Moore Cross (Filadelfia: Fortaleza, 1987), 249–99.

22 Elizabeth Bloch-Smith, Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 123; Revista para el Estudio del Antiguo Testamento / Escuelas americanas de investigación oriental Monografía 7 (Sheffield: JSOT, 1992); idem, "La vida en Judá desde la perspectiva de los muertos", Near Eastern Archaeology 65 (2002): 120-30.

23 Bloch-Smith, Judahite Burial Practices, 137, 142.

24 Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel,* trans. Thomas H. Trapp (Minneapolis: Fortress, 1998), 133–75.

25 Holladay, "Religion in Israel and Judah."

26 Además de los comentarios anteriores sobre el cambio de población a dichos centros fortificados, los comentarios de Smith, The Early History of God, 54, son pertinentes:

Si el stand está fechado correctamente, entonces podría constituir evidencia para la religión israelita. Jueces 1:27 sugeriría que la ciudad permaneció al menos parcialmente cananea hasta la monarquía. Después del surgimiento de la dinastía davídica, la ciudad se convirtió en israelita. La organización de la nación de Salomón enumera a Taanach y Meguido en el quinto distrito (1 Reyes 4:12). Aunque políticamente identificada como israelita, la ciudad puede haber continuado sus tradiciones de culto cananeo, que florecieron en los valles y la costa a finales de la Edad del Bronce. Fechado a principios de la monarquía, la posición parecería proporcionar evidencia del politeísmo israelita (incluida Asherah), continua con las tradiciones cananeas anteriores.

27 Cf. Lev 17:7.

28 William G. Dever, "Asherah, consorte de Yahweh? Nueva evidencia de Kuntillet 'Ajrud", Boletín de las Escuelas Americanas de Investigación Oriental 255 (1984): 33n24; Ruth Hestrin, "The Cult Stand from Ta'anach and Its Religious Background", en Fenicia y el Mediterráneo Oriental en el primer milenio a. C.: Actas de la Conferencia celebrada en Lovaina del 14 al 16 de noviembre de 1985, ed. Edward Lipinski, Studie Phoenicia V, Orientalia Lovaniensia Analecta 22 (Lovaina: Peeters, 1987), 68–71; J. Glen Taylor, "Yahweh and Asherah at Tenth Century Taanach", Newsletter for Ugaritic Studies 37/38 (1987): 16-18; idem, "Las dos primeras representaciones de Yahweh", en Ascribe al Señor: Estudios bíblicos y otros en memoria de Peter C. Craigie, ed. Lyle Eslinger y J. Glen Taylor, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 67 (Sheffield: JSOT, 1988), 560. Ver, sin embargo, Philip J. King y Lawrence E. Stager, Life in Biblical Israel, Biblioteca del antiguo Israel (Louisville: Westminster, 2001), 343, que no acepta la identidad establecida con Asherah. De hecho, son correctos en términos de un texto. Sin embargo, esta es la mejor comprensión de una hembra retratada con animales.

29 Paul W. Lapp, "Las excavaciones de 1968 en Tell Ta'annek: The New Cultic Stand", Boletín de las Escuelas Americanas de Investigación Oriental 195 (1969): 44; Hestrin, "Cult Stand from Ta'anach", 67.

30 Ruth Hestrin, "Canaanite Cult Stand", en Treasures of the Holy Land: Ancient Art from the Israel Museum, ed. John P. O'Neill (Nueva York: Museo Metropolitano de Arte, 1986), 161–63; idem, "Stand de culto de Ta'anach", 75; Philip J. King, Amos, Oseas, Miqueas: un comentario arqueológico (Filadelfia: Westminster, 1988), 107.

31 J. Glen Taylor, "Dos primeras representaciones conocidas de Yahweh", 561–66; idem, Yahweh and the

Sun: evidencia bíblica y arqueológica para la adoración al sol en el antiguo Israel, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 111 (Sheffield: JSOT, 1993), 24–37; idem, "¿Yahweh fue adorado como el sol?" Biblical Archaeology Review 20/3 (mayo / junio de 1994): 55–59. Esta sugerencia fue hecha por Albert E. Glock, "Taanach", en Enciclopedia de excavaciones arqueológicas en Tierra Santa, ed. Michael Avi-Yonah y Ephraim Stern (Jerusalén: Sociedad de Exploración de Israel, 1978), 4: 1138–47. Le sigue Judith M. Hadley, Asherah de Yahweh a la luz del descubrimiento reciente, Ph.D. tesis, Universidad de Cambridge, 1989, 219; idem, The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess, University of Cambridge Oriental Publications 57 (Cambridge: Cambridge University, 2000). Ruth Hestrin, "Understanding Asherah: Explorando la iconografía semítica", Biblical Archaeology Review 17/5 (sept. / Oct. 1991): 59, argumenta que la ausencia de una melena en la representación se opone a la interpretación de estos animales como caballos. Ella también identifica esta imagen con la referencia en 2 Kgs 23:11 a los caballos dedicados al sol. Josías los destruyó.

32 Ver especialmente George E. Mendenhall, La Décima Generación: Los orígenes de la tradición bíblica (Baltimore y Londres: Universidad Johns Hopkins, 1973), 32–56. Para la aparición de este motivo en la Biblia, ver Taylor, Yahweh y el Sol; Mark S. Smith, "'Ver a Dios' en los Salmos: el trasfondo de la visión beatífica en la Biblia hebrea", Catholic Biblical Quarterly 50 (1988): 171–83; idem, "The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh", Journal of Biblical Literature 109 (1990): 29–39.

33 Herbert G. May, Restos materiales del culto Megiddo, Publicaciones 26 del Instituto Oriental (Chicago y Londres: Universidad de Chicago, 1935); Kathleen M. Kenyon, La Biblia y la arqueología reciente (Atlanta: John Knox, 1978), 76; Thomas A. Holland, "Un estudio de figurillas de arcilla horneadas de la Edad del Hierro palestina con referencia especial a la cueva 1 de Jerusalén", Levant 9 (1977): 121–55; Hadley, la Asera de Yahweh, 219; idem, Culto de Asherah; Taylor, "Was Yahweh Worshipped", 58. Mark S. Smith, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel (San Francisco: Harper & Row, 1990), 116, también indica que estos objetos fueron descubiertos en Laquis y Hazor.

34 King y Stager, La vida en el Israel bíblico, 344, argumentan que los querubines mismos representan a Yahweh. Sin embargo, esto no está claro en ningún texto bíblico.

35 Fechado en el siglo X, podría sugerir la representación de Yahweh que Jeroboam quise. Erigió imágenes de terneros en los centros de culto de Dan y Bethel.

36 Cf. 2 Kgs 23:11.

37 Smith, "Near Eastern Background", 32n16, sugiere que una tradición que asocia al becerro y Baal podría haber persistido en Taanach y podría estar representada en el panel 4. Esta es una posibilidad, pero mi evaluación actual de los argumentos favorece la identificación de Taylor con Yahweh. Smith no aborda la cuestión de la identificación del panel 2. Hadley, Asherah de Yahweh, 220–21; idem, Cult of Asherah, acepta la identificación con Yahweh y observa que ni la literatura ugarítica ni la Biblia proporcionan una identificación sustancial de Asherah con Baal, el otro dios que los eruditos han identificado aquí. Cf. Zevit, Religions of Ancient Israel, 324, quien determina que Yahweh y Asherah están representados (máximamente; mínimamente sugiere dos deidades).

38 Ernst Sellin, Tell Ta'annek (Viena: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1904), 75–76; Lapp, "Las excavaciones de 1968", 16-17; Glock, "Taanach", 1143–44; Hadley, la Asera de Yahweh, 221–22; idem, El culto de Asherah.

39 Ruth Hestrin, "Una nota sobre los 'Cuencos del León' y la Asera", Israel Museum Journal 7 (1988): 117.

40 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 325.

41 Wilfred G. E. Watson, Poesía clásica hebrea: una guía para sus técnicas, Diario para el estudio del Antiguo Testamento: Suplemento de la serie 26 (Sheffield: JSOT, 1986), 114–22.

42 James L. Kugel, La idea de la poesía bíblica (New Haven: Universidad de Yale, 1981), 51; cf. Robert Alter, El arte de la poesía bíblica (Nueva York: Basic Books, 1985).

43 Para imágenes de toros / terneros, cf. Michael D. Coogan, "Orígenes y linaje cananeos: reflexiones sobre la religión del antiguo Israel", en Ancient Israelite Religion, ed. Miller y col., 119; P. Kyle McCarter Jr., "Aspectos de la religión de la monarquía israelita: datos bíblicos y epigráficos", en ibid., 137–55. Para comparaciones formales con Asherah, cf. Dever: "¿Asera, consorte de Yahvé?" Para la etimología de

Asherah como quien sigue después y su asociación con la inscripción, cf. Baruch Margalit, "Algunas observaciones sobre las inscripciones y dibujos de Khirbet el-Qôm", Vetus Testamentum 39 (1989): 374.
44 Pirhiya Beck, "Los dibujos de Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud)", Tel Aviv 9 (1982): fig. 4. Ver también Saul M. Olyan, Asherah and the Cult of Yahweh in Israel, Society of Biblical Literature Monograph Series 34 (Atlanta: Scholars Press, 1988), 29 nn.31, 32. Olyan se refiere a una conclusión similar de que las cifras son las de Bes, de Fritz Stolz, "Monotheismus in Israel", en Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt, ed. Othmar Keel, Biblische Beiträge 14 (Friburgo: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980), 168. Dever, "Asherah, consorte de Yahweh?" (cf. Hadley, Asherah de Yahweh, 184–85; idem, Cult of Asherah) argumenta que las figuras Bes fueron colocadas intencionalmente en la entrada de la caravana para alejar a los animales salvajes y otros peligros.
45 Hadley, la Asera de Yahweh, 184, 194.
46 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 387–89, 392.
47 *Ugaritica V, 557–58, RS 24.245, líneas 5–7.*
48 Las posiciones que defienden un culto controlado por el estado representado en Kuntillet 'Ajrud pueden resultar correctas. Sin embargo, el peso de la evidencia no está de su lado en la actualidad. Las inscripciones y dibujos (con la falta de artefactos de culto) parecerían indicar que este era uno de los "sitios periféricos expuestos a influencia extranjera". Cf. Jeffrey H. Tigay, No tendrás otros dioses: Religión israelita a la luz de las inscripciones hebreas, Harvard Semitic Series 31 (Atlanta: Scholars Press, 1986), 29; idem, "Religión israelita: la evidencia onomástica y epigráfica", en Ancient Israelite Religion, ed. Miller et al., 176. Algunos sostienen que la estructura en la que se encontraron las inscripciones y los dibujos es una estructura gubernamental y que, por lo tanto, las opiniones representadas deben ser las del culto respaldado por el estado. Cf. Silvia Schroer, En Israel Gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Orbis Biblicus et Orientalis 74 (Friburgo: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 32; Klaus Koch, "Aschera als Himmelskönigen en Jerusalén", Ugarit Forschungen 20 (1988): 99; Zevit, Religiones del antiguo Israel. Esta opinión requiere la demostración de que (1) el edificio fue controlado por un gobierno como Judá o Israel, en lugar de un grupo local; (2) que el gobierno era capaz e interesado en ejercer su control en asuntos de culto; y (3) que el gobierno en cuestión puede ser identificado, no es una tarea fácil dada la variedad de lugares mencionados en las inscripciones. Zevit, Religiones del antiguo Israel, ha intentado hacer el caso. Argumenta, entre otras cosas, que (1) la topografía del sitio, construido muy por encima del área circundante, lo convertiría en un lugar poco probable para arrastrar a los animales; (2) la posición de algunas inscripciones en dinteles y la naturaleza profesional de la escritura sugieren algo más que graffiti; y (3) la sala del banco con las inscripciones, dibujos y cerámica tipológicamente se asemeja a los centros de culto israelitas y judios contemporáneos. El argumento 1 no es convincente ya que se esperaría una posición prominente, ya sea un fuerte estatal o una caravana. El argumento 2 argumenta un caso más fuerte que antes de que las inscripciones fueron autorizadas en lugar de al azar. El argumento 3 sugiere que la habitación era un sitio de culto intencional. Sin embargo, esto no requiere la suposición de que el material aquí necesariamente representa la política religiosa oficial de Judea. Sin embargo, tanto el testigo de 2 Crónicas 25:14 como la ocupación relativamente breve del sitio pueden sugerir que durante un corto tiempo esto representó un politeísmo religioso con el que la monarquía se sintió cómoda. Podría proporcionar antecedentes a las acusaciones de Isaías y Miqueas unas pocas generaciones después.
49 Keel y Uehlinger, Dioses, Diosas, 288–372.
50 Para la identificación de Astarte, ver Smith, Early History of God, 111.
51 Los 211 motivos del sello encontrados en el Archivo Quemado en Jerusalén incluyen solo dos con motivos solares, lo que indica la disminución de la influencia de las imágenes solares (y Egipto). Sin embargo, este archivo parece tener una fecha posterior a la de Josías y, por lo tanto, fuera del período de nuestro interés.
52 Keel y Uehlinger, dioses, diosas.
53 Richard S. Hess, "Alfabetización en la Edad de Hierro Israel", en Ventanas hacia la historia del Antiguo Testamento: evidencia, argumento y la crisis del "Israel bíblico", ed. V. Philips Long, David W. Baker y

Gordon J. Wenham (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 82-102.
54 Ver Richard S. Hess, "El nombre divino Yahweh en las fuentes de la Edad del Bronce tardío", Ugarit Forschungen 23 (1991): 181–88, para un resumen de las otras posibles ocurrencias del nombre divino, Yahweh, en las fuentes de la Edad del Bronce, y una crítica de algunas de las identificaciones.
55 Entonces Anson F. Rainey, "Sintaxis, Hermenéutica e Historia", Israel Exploration Journal 48 (1998): 249.
56 Jo Ann Hackett, The Balaam Texts from Deir 'Allā, Harvard Semitic Monographs 31 (Chico, CA: Scholars, 1980), 29-30.
57 Para el primero, ver Smith, Early History of God, 58. Para el último, ver James Robert Engle, Figurines de pilares de la Edad del Hierro y Asherah / Asherim, Ph.D. diss., Universidad de Pittsburgh, 1979, 55, 62; y Ruth Hestrin, "The Lachish Ewer and the Asherah", Israel Exploration Journal 37 (1987): 221–22. Cf. también Hadley, Cult of Asherah, 196–205; Holanda, "Estudio de figurillas de arcilla horneadas palestinas de la Edad del Hierro"; Raz Kletter, "Entre la arqueología y la teología: las figuras del pilar de Judá y la Asera", en Estudios en la arqueología de la Edad del Hierro en Israel y Jordania, ed. Amihai Mazar, con Ginny Mathias, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 331 (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 177–216; y Elizabeth C. LaRocca-Pitts, "De madera y piedra": el significado de los elementos de la cultura israelita en la Biblia y sus primeros intérpretes, Harvard Semitic Monographs 61 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001), 161–204.
58 Richard S. Hess, "Yahweh and His Asherah? Pluralismo religioso en el mundo del Antiguo Testamento", en One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism, ed. Andrew D. Clarke y Bruce W. Winter, 2ª ed. (Carlisle, Reino Unido: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1992), 13–42; idem, "¿Asherah o Asheratah?" Orientalia 65 (1996): 209-19.
59 Smith, Historia temprana de Dios, 73.
60 André Lemaire, "Una inscripción paleo-hébraïque sur granada en ivoire", Revue Biblique 88 (1981): 236–39; Hess, "¿Yahvé y su Asera?"; idem, "¿Asherah o Asheratah?"
61 Graham I. Davies, antiguas inscripciones hebreas. Corpus y Concordancia (Cambridge: Cambridge University, 1991), # 100.172; Nahman Avigad y Benjamin Sass, Corpus of West Semitic Stamp Seals (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1997), # 227.
62 Cf. Ephraim Stern, "Pagan Yahwism: The Folk Religion of Ancient Israel", Biblical Archaeology Review 27/3 (mayo / junio de 2001): 26. Estas cifras se identifican de acuerdo con los nombres personales que se combinan con Yahweh.
63 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 351–59.
64 Frank M. Cross, "La inscripción de la cueva de Khirbet Beit Lei", en Arqueología del Cercano Oriente en el siglo XX: Ensayos en honor de Nelson Glueck, ed. James A. Sanders (Garden City: Doubleday, 1970), 299–306.
65 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 405–37.
66 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 420; Joseph Naveh, "Antiguas inscripciones hebreas en una cueva", Israel Exploration Journal 13 (1963): 81–87; André Lemaire, "Priéres en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei", Revue Biblique 83 (1976): 558–65.
67 Es difícil separar los nombres de los lugares de la evidencia bíblica porque son una fuente primaria para entender la toponimia israelita antigua. De los 502 topónimos en la Biblia, ninguno es Yahwistic. Sin embargo, los topónimos con bʿl no se han probado en topónimos cananeos de fuentes egipcias. Por lo tanto, algunos suponen que los israelitas los presentaron. En el sur, en Judá y Simeón en particular, unos ocho nombres de lugares tienen una forma de este elemento. Esto lleva a Zevit a concluir que la adoración a Baal era más frecuente de lo que se podría suponer basándose solo en evidencia bíblica (Zevit, The Religions of Ancient Israel, 606). Baal era una deidad popular de las ciudades (ibid., 649). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que muchos de los nombres de lugares de Baal no se encuentran en las rutas de tierras bajas bien transitadas que usaban los egipcios y cuyos nombres de lugares registraban más fácilmente. Tampoco los lugares con nombres de Baal suelen identificarse como grandes centros de población. Por lo tanto, la rareza de los nombres de Baal en las fuentes egipcias del Nuevo Reino puede tener más que ver con la selección

de regiones y sitios cuyos nombres se registraron en registros egipcios que con la ausencia de dichos sitios por completo.
68 Tigay, No tendrás otros dioses, identificó 557 nombres personales yahwistas, 44 'el nombres y un puñado de nombres de baal. Cf. Alan R. Millard, "La historia de Israel en el contexto de la antigua historia del Cercano Oriente", en From the Ancient Sites of Israel: Ensayos sobre arqueología, historia y teología en memoria de Aareli Saarisalo (1896–1986), ed. Timo Eskola y Eero Junkkaala, Serie de Suplementos Iustitia (Helsinki: Instituto Teológico de Finlandia, 1998), 101-17; Smith, Historia temprana de Dios, 35.
69 La sugerencia de una punta de flecha de la Edad de Hierro I con un nombre personal compuesto con YHWH ha sido cuestionada en cuanto a su lectura (comunicación personal, A. Lemaire, 7/2003). Para las teorías de De Moor de que Yahweh aparece en Ugarit y en las cartas Amarna de Tiro, ya sea como parte de nombres personales o por separado, vea los problemas con esta interpretación en Hess, "El Nombre Divino Yahweh".
70 Karel van der Toorn, Religión familiar en Babilonia, Siria e Israel: continuidad y cambio en las formas de vida religiosa, estudios en la historia y cultura del antiguo Cercano Oriente 7 (Leiden: Brill, 1996). Es un testimonio del sincretismo de Jueces 2: 9-11.
71 Tigay, no tendrás otros dioses, 17.
72 Taylor, Yahweh y el Sol, 90.
73 Jeaneane D. Fowler, Theofhoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 49 (Sheffield: JSOT, 1988), 314-18. Las críticas al libro, particularmente la refutación de Emerton a su crítica del estudio de Gray (John A. Emerton, Review of Fowler, Theophoric Personal Names, en Vetus Testamentum 29 [1989]: 246–48), no anulan las conclusiones principales de trabajo o su significado.
74 Se discute mucho sobre el nombre de Samaria ostraca del siglo VIII a. C., 'glyw'. Aunque algunos consideran que esto indudablemente identifica a Yahweh con un ternero, otros prefieren la interpretación, "ternero de Yahweh", señalando paralelos en los nombres personales acadios y las referencias bíblicas a los hombres jóvenes como 'gl. Ver Fowler, Nombres personales teóforos, 120; Martin Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (Stuttgart: Kohlhammer, 1928), 150; André Lemaire, Inscripciones hébraïques. Tomo I. Les ostraca. Littératures anciennes du proche-orient (París: Les editions du Cerf, 1977), 53. Para la primera opción, ver Smith, Early History of God, 83.
75 Fowler, Theophoric Personal Names, 315–18, observa la ausencia de compasión divina y misericordia en los nombres ugaríticos y fenicios, la ausencia de deidades como fuente de alegría o compasión en los nombres arameos, y la ausencia de elección divina y compasión en los nombres de Palmira. . Ella concluye que cada colección de onomástica refleja un tipo diferente de "piedad". Además, y lo que es más importante, señala que los nombres teofóricos en el material epigráfico contienen el mismo material semántico que se encuentra en la onomástica bíblica.
76 John Day, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 265 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 227–28, argumenta en contra de la opinión de Tigay que esto demuestra la adoración de Una sola deidad en el Israel Monárquico. Si bien la posición extrema del monoteísmo total apenas puede demostrarse (ni en la Biblia ni en las inscripciones extrabíblicas), el elemento yahwista de los nombres personales es significativo. Day presenta cuatro argumentos: (1) los nombres yahwistas implican que Yahweh no era la única deidad sino que era la deidad más importante; (2) muchos nombres pueden ser tradicionales; (3) la evidencia de Tigay se limita a Judah monárquico tardío; (4) la relación estadística del número de nombres Yahwistic en comparación con el número de nombres "paganos" es menor de lo sugerido. Se pueden hacer las siguientes respuestas a estos argumentos. (1) El primer argumento no es relevante porque no cuestiona los datos ni prueba la alternativa. (2) Si los nombres son tradicionales o no, sin embargo, prueba que las personas preferían los nombres Yahwistic. (3) La evidencia de Tigay incluye todos los datos onomásticos disponibles desde Palestina. Aunque una preponderancia de la evidencia se origina en contextos monárquicos tardíos de Judea, el aumento dramático en el número de nombres personales en la década desde que Tigay escribió no ha cambiado los porcentajes y las conclusiones. (4) El error no se identifica en detalle por Day, por lo que es

difícil evaluar la validez de este argumento. Sin embargo, los académicos citados en esta sección no parecen estar de acuerdo con esta observación.

77 Cf. Richard S. Hess, Amarna Personal Names, American School of Oriental Research Dissertation Series 9 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993), 235–36.

78 Frank L. Benz, Nombres personales en las inscripciones fenicias y púnicas, Studia Pohl 8 (Roma: Biblical Institute Press, 1972), 233–34. Richard J. Clifford, "Religión fenicia", Boletín de las Escuelas Americanas de Investigación Oriental 279 (1990): 55-64, ha observado la multiplicidad de deidades veneradas en todas las deidades fenicias, argumentando un énfasis especial en una tríada de deidades en la cima.

79 Claramente parece haber una diferencia si se tienen en cuenta los nombres personales en la Biblia. Zevit, Religiones del antiguo Israel, 586–609, presenta una visión diferente de los nombres personales israelitas con elementos de nombres divinos. Señala que los nombres de Yahweh son la clase más grande de nombres israelitas, dominantes desde la Monarquía Unida hasta el exilio. Yahweh nunca se representa como un animal ni se le conoce como "Príncipe" (zbl) o "tesoro" (nks). Esto se basa en los 2.202 nombres israelitas contados en Ran Zadok, Antroponimia y prosopografía israelí prehelenística, Orientalia Lovaniensia Analecta 28 (Lovaina: Peeters, 1988): 397–459. Zevit estima que menos del 20 por ciento de los israelitas llevaban nombres no yahwistas (Religiones del antiguo Israel, 608n95). Otras deidades que fueron adoradas incluyen: Canaanita ˛nt, ym, mwt y ršp (¡pero no Asherah!); y el egipcio 'mwn, ḥwr, bs (Bes en bsy, Ezra 2:49), y' s (Isis). Dado que los nombres yahwistas aparecen desde la época de la Monarquía Unida, está claro que la difusión del yahwismo es pre-davídica, ya que muchos en la administración de David llevaban nombres yahwistas (Zevit, Religions of Ancient Israel, 607). Si la mayoría de los israelitas eran yahwistas, los múltiples centros de culto no sugieren medios de culto únicos o centralizados. Siguiendo a Dennis Pardee, "Una evaluación de los nombres propios de Ebla desde una perspectiva semítica occidental: distribución del panteón según el género", en Archiv reali di Ebla 1 (Roma: Missione Archaeologica Italiana en Siria, 1988), 132, Zevit, Religions of El antiguo Israel, 608, argumenta que los nombres yahwistas indican poco acerca de la afiliación al culto (aunque esto no es estrictamente lo que dijo Pardee). First Kings 19:18 informa que 7,000 que no se habían inclinado ante Baal, esto de una población total del norte del siglo IX de Israel de aproximadamente 500,000 es menos del 5 por ciento. Por otro lado, los adoradores exclusivos de Baal del norte en el siglo IX podrían llenar el templo de Baal, y eso podría ser como máximo unos pocos miles (2 Kgs 10: 19–21; Zevit, Religions of Ancient Israel, 649–50) Dentro de Israel había una minoría que eligió los nombres de otras deidades para sus hijos, pero en general los nombres no yahwistas parecen haber sido utilizados por padres con nombres yahwistas y viceversa (Zevit, Religions of Ancient Israel, 649). Esto sugiere opciones aleatorias para al menos un grupo minoritario.

80 André Lemaire, "Déesses et dieux de Syria-Palestine d'apres les inscriptions (c. 1000–500 Av. N. E.)", en el alelo Ein Gott? JHWH-verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der Israelitischen und altorientalischen Religiongeschichte, ed. Walter Dietrich y Martin A. Klopfenstein (Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1994), 135-45.

81 Zevit, Religiones del antiguo Israel, 651n75. Para estos fines, Zevit se basa en el trabajo de Aufrecht 1989: 356–376, una colección de inscripciones de amonita que incluye todos los datos disponibles de focas y ampollas.

82 Zevit observa este hecho pero no intenta explicarlo.

83 Walter Aufrecht, "La religión de los amonitas", en Ancient Ammon, ed. Burton MacDonald y Randall W. Younkers (Leiden: Brill, 1999), 152–62, sugiere la opinión de que El era la deidad principal en Ammon, y por lo tanto estas referencias no son a un término genérico para una deidad sino a un dios llamado El similar a la deidad principal del panteón ugarítico. Sin embargo, ninguna evidencia textual fuera de la onomástica respalda esto. Además, el uso constante de 'l como término genérico para la deidad en los textos israelitas, así como los de todos los pueblos circundantes en la Edad del Hierro, coloca la carga de la prueba en el intento de afirmar que El fue reconocido como una deidad específica en Ammon

84 Como en Israel, las diosas como Asherah reciben poca o ninguna mención.

85 Kent P. Jackson, "Amonite Personal Names in the Context of West Semitic Onomasticon", en The Word of the Lord Shall Go Forth: Ensayos en honor de David Noel Freedman en la celebración de su sexagésimo cumpleaños, ed. Carol L. Meyers y Michael O'Connor (Filadelfia: Escuelas Americanas de Investigación Oriental, 1983), 518.
86 Roger Callaway, "El juego de los nombres: evidencia onomástica y reflexiones arqueológicas sobre la religión en Judá tardío", Jian Dao 2 (1999): 15–36.
87 Cf. David W. Jamieson-Drake, Escribas y Escuelas de Escribanos en Judah Monárquica: Un Enfoque Socioarqueológico, Revista para el Estudio del Antiguo Testamento: Serie Suplementaria 109; Mundo social de la antigüedad bíblica 9 (Sheffield: Almond, 1991). Contraste Alan R. Millard, "El conocimiento de la escritura en Palestina de la Edad del Hierro", Tyndale Bulletin 46 (1995): 207–17; Hess: "¿Yahweh y su Asera?"
88 Tigay, no tendrás otros dioses. Ver Aaron Demsky y Meir Bar-Ilan, "Escritos en el antiguo Israel y el judaísmo temprano", en Mikra: Texto, traducción, lectura e interpretación de la Biblia hebrea en el judaísmo antiguo y el cristianismo primitivo, ed. Martin Jan Mulder (Assen / Maastricht: Van Gorcum; Filadelfia: Fortaleza, 1988), 15; Nahman Avigad, Bullae hebreas del tiempo de Jeremías (Jerusalén: Sociedad de Exploración de Israel, 1986), 121; William M. Schniedewind, "Oralidad y alfabetización en el antiguo Israel", Religious Studies Review 26/4 (octubre de 2000): 328.
89 Ver Pardee, "Una evaluación de nombres propios"; Callaway, "Nombre del juego"; y Smith, Early History of God, 4–5, para la discusión de las limitaciones de la evidencia onomástica. Esto se basa en los nombres personales ugaríticos y púnicos y las deidades representadas en ellos. Si bien es cierto que 'trt es raro en los nombres personales de Ugarit, también es cierto que las deidades como Baal y Dagan, que están representadas en los principales templos y la evidencia arqueológica de Ugarit, también ocurren con frecuencia en los nombres personales. Además, Baal (junto con los otros nombres de la deidad de tormenta, hdd), es el segundo en frecuencia en los "dioses principales del panteón de sacrificio de culto de Ugarit", los que reciben la mayor cantidad de ofrendas. Por otro lado, Dagan no se menciona entre las primeras 17 deidades. Ver Gregorio del Olmo Lete, Religión cananea: Según los textos litúrgicos de Ugarit (Bethesda: CDL, 1999), 71. Por lo tanto, la evidencia de los textos de culto no concuerda con la de los datos arqueológicos. Por lo tanto, ninguna de estas pruebas debe ser desestimada. En cambio, todo debe tenerse en cuenta hasta el momento en que haya evidencia disponible que permita una mayor claridad.
90 Ver Richard S. Hess, "Aspectos de los nombres personales israelitas y la religión israelita preexílica", en Nuevos sellos e inscripciones: hebreo, idumeo y cuneiforme, ed. Meir Lubetski, Monografías hebreas 8 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007), 301–13, para un análisis diacrónico de los elementos teofóricos en los nombres personales de cuatro archivos de Israel y Judá que respalda el porcentaje excepcionalmente grande de nombres yahwistas en estos estados en contraste con los elementos teofóricos correspondientes en los estados vecinos.
91 Ver Tryggve N. D. Mettinger, ¿Sin imagen grabada? Aniconismo israelita en su antiguo contexto del Cercano Oriente, Coniectanea Biblica Old Testament Series 42 (Estocolmo: Amqvist y Wiksell, 1995), 174. Para una recopilación de la evidencia, bíblica y arqueológica, sobre los orígenes de la adoración a Yahweh en el sur, ver especialmente Lars E. Axelsson, The Lord Rose Up from Seir: Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah, Coniectanea Biblica Old Testament Series 25 (Estocolmo: Amqvist & Wiksell, 1987).
92 Para esto, depende de la investigación seminal de Uzi Avner, "Antiguos sitios de culto en los desiertos de Negev y Sinaí", Tel Aviv 11 (1984): 115–31; idem, "Antiguo asentamiento agrícola y religión en el valle de Uvda en el sur de Israel", Arqueólogo bíblico 53 (1990): 125–41; idem, Sitios Maççebot en el Negev y el Sinaí y su significado ", en Biblical Archaeology Today, 1990: Actas del Segundo Congreso Internacional sobre Arqueología Bíblica; Jerusalén, junio-julio de 1990, ed. Avraham Biran y Joseph Aviram (Jerusalén: Exploración de Israel Society, 1993), 166–81; ídem, "Piedras sagradas en el desierto", Biblical Archaeology Review 27/3 (mayo / junio de 2001): 30–41.
93 Daniel E. Fleming, "Si El es un toro, ¿quién es un ternero? Reflexiones sobre la religión en el segundo milenio Siria-Palestina", Eretz-Israel 26 (1999): 23–27.

94 Hess: "¿Yahweh y su Asera?"
95 William G. Dever, ¿Dios tuvo una esposa? Arqueología y religión popular en el antiguo Israel (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
96 Dever, ¿qué sabían los escritores bíblicos? idem, ¿Dios tuvo una esposa?
97 Pardee, "Una evaluación de los nombres propios".

Capitulo 13

¿DIOS MANDÓ AL GENOCIDIO DE LOS CANAANITAS?

Matthew Flannagan

Uno de los problemas más desconcertantes que enfrentan los creyentes cristianos es una serie de textos discordantes en el Antiguo Testamento. Después de su liberación de la esclavitud en Egipto, los israelitas llegaron al borde de la Tierra Prometida. En Deuteronomio, Dios le ordenó a Israel que "destruyera totalmente" a las personas que ocupaban estas regiones (los cananeos); los israelitas debían "no dejar con vida nada que respire" (20:16 NVI). El libro de Josué registra la ejecución de este mandato en Jericó: "dedicaron la ciudad al Señor y destruyeron con la espada a todos los seres vivos en ella: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, vacas, ovejas y burros" (6: 21 NVI). Varios capítulos más tarde, leemos que en toda la región Josué "no dejó sobrevivientes. Destruyó totalmente a todos los que respiraban, tal como el Señor, el Dios de Israel, había ordenado" (10:40; cf. 11:14). El texto menciona ciudad tras ciudad donde Joshua, a las órdenes de Dios, pone a cada habitante "a la espada", "destruyó totalmente a todos" y "no dejó sobrevivientes" (10: 28,30,33,37,39–40; 11 : 8).

Si uno toma estos pasajes literalmente, debe concluir que este es un registro de una comisión de genocidio divinamente autorizada. Los críticos del teísmo cristiano a menudo hacen una pregunta retórica: ¿cómo podría un Dios bueno y amoroso ordenar el exterminio de los cananeos?[1]

Una respuesta, que se remonta a la era patrística, es sugerir que la lectura estricta y literal en la que se basa esta pregunta retórica es errónea. Recientemente, varios estudiosos protestantes han sugerido una lectura hiperbólica de los pasajes relevantes.[2] Sugieren que un lenguaje como "destruir totalmente", "no dejar con vida nada que respire", "destruir" hombres y mujeres, jóvenes y viejos ", etc., debe entenderse más como cómo entendemos lo que significa una persona que grita, en el contexto de ver a Lennox Lewis en un combate de boxeo: "¡Golpea su bloque! ¡Dale la cabeza! ¡Sácalo!" o espera que

los All Blacks "aniquilen a los Springboks" o "maten totalmente a los Wallabies". Ahora, el aficionado a los deportes no quiere que Lennox Lewis decapite a su oponente o que los All Blacks se conviertan en asesinos en masa. Lo mismo podría ser cierto aquí: entendido en un sentido no literal, las frases probablemente eran formas hiperbólicas de decirles a los israelitas que derroten y expulsen a los cananeos y "no se usaron y no están destinados literalmente."[3]

Nicholas Wolterstorff sugiere:

> El Libro de Josué debe leerse como una narración teológicamente orientada, estilizada e hiperbólica en puntos importantes, de las primeras escaramuzas de Israel en la Tierra Prometida, con la historia de estas batallas enmarcadas en descripciones de dos grandes eventos ritualizados. La historia en su conjunto celebra a Joshua como el gran líder de su pueblo, fiel a Yahweh, digno sucesor de Moisés. Si quitamos la palabra "hagiografía" de sus connotaciones negativas, podemos llamarla una cuenta hagiográfica de los eventos de Joshua.[4]

En este ensayo defenderé la posición de Wolterstorff. En la Parte 1, esbozaré, adaptaré y defenderé el argumento de Wolterstorff. En la Parte 2, argumentaré que la evidencia externa de estudios comparativos en antiguas cuentas de conquista del Cercano Oriente brinda un apoyo considerable a la posición de Wolterstorff. Finalmente, en la parte 3, analizaré dos implicaciones de esta posición.

Argumento de Wolterstorff

La afirmación de Wolterstorff es que "una lectura cuidadosa del texto en su contexto literario hace que sea inverosímil interpretarlo como afirmando que Yahweh ordenó el exterminio". Es importante entender lo que quiere decir con contexto. Aquí, está claro que Wolterstorff está abogando por un enfoque canónico. Él nota que

Joshua como lo tenemos hoy fue pensado como un componente en la secuencia más grande que consiste en Deuteronomio, Joshua, Jueces, I y II Samuel, y I y II Reyes. . . . Propongo que interpretemos el Libro de Josué como un componente dentro de esta secuencia más grande, en particular, que lo interpretemos precedido por Deuteronomio y sucedido por Jueces.[5]

Josué viene después de Deuteronomio y ante los jueces. Estos libros deben

leerse como una narración única: una unidad literaria conectada. Por ejemplo, Josué 24: 28–31 menciona la muerte y el entierro de Josué en Timnathserah "en la región montañosa de Efraín" (NVI). Esto está deliberadamente relacionado con Jueces 2: 6–9, que menciona la muerte y el lugar de entierro de Joshua en Timnath-heres "en la región montañosa de Efraín" (NVI). Las primeras y últimas consonantes se cambian (de serah a heres), un recurso literario hebreo. No solo esto, Jueces se conecta con 1 (y 2) Samuel (el próximo libro en el canon hebreo) con su referencia a "la región montañosa de Efraín."[6]

Cuando uno lee estos libros como una unidad literaria conectada, aparecen varios problemas. Josué 6–11 resume varias batallas y concluye: "Entonces Josué tomó toda la tierra, tal como el SEÑOR había dirigido a Moisés, y se la dio como herencia a Israel según sus divisiones tribales. Entonces la tierra descansó de la guerra" (Josué 11:23 NVI).[7] Los jueces, sin embargo, comienzan con una batalla que ocurre después de la muerte de Joshua; afirma,

Después de la muerte de Josué, los israelitas le preguntaron al Señor: "¿Quién subirá primero por nosotros contra los cananeos para luchar contra ellos?" El Señor dijo: "Judá subirá. Por la presente doy la tierra en sus manos". Judá le dijo a su hermano Simeón: "Sube conmigo al territorio que me fue asignado, para que podamos luchar contra los cananeos; entonces yo también iré contigo al territorio que te fue asignado". Entonces Simeón fue con él. Entonces Judá subió y el Señor dio a los cananeos y a los ferezeos en sus manos; y derrotaron a diez mil de ellos en Bezek. (Jueces 1: 1–4)

Tomado literalmente, el libro de Joshua afirma que Joshua conquistó toda la tierra y, sin embargo, Jueces afirma que gran parte de la tierra no fue conquistada.

De manera similar, Joshua afirma que exterminó a todos los cananeos en esta región; repetidamente el texto dice que Joshua dejó "sin sobrevivientes" y "destruyó todo lo que respiraba" en "toda la tierra" y "puso a todos los habitantes a la espada". Junto con estas afirmaciones generales, el texto identifica varios lugares y ciudades específicos donde Joshua exterminó a todos y no dejó sobrevivientes. Estos incluyen Hebrón, Debir, la región montañosa, el Negev y las estribaciones occidentales (Jos. 10: 38,40). Sin embargo, en el primer capítulo de Jueces se nos dice que los cananeos vivían en el Negev, la región montañosa, las estribaciones occidentales, Hebrón y Debir (1: 9–11). Además, lo hicieron en tal cantidad y fuerza que tuvieron que ser expulsados por la fuerza.

Estas son las mismas ciudades que Joshua 10 nos dice que Joshua había aniquilado, sin dejar sobrevivientes.[8]

Del mismo modo, Josué 11:23 declara que "Josué tomó toda la tierra" y luego "se la dio como herencia a Israel de acuerdo con sus divisiones tribales" (NVI). Nota: la región conquistada es la misma tierra que luego se divide entre las tribus israelitas. Solo un capítulo después, cuando el texto se vuelve a dar cuenta de estas divisiones tribales, las asignaciones comienzan con Dios diciéndole a Joshua: "Eres muy viejo, y todavía hay grandes extensiones de tierra para ser tomadas" (13: 1 NVI). Además, cuando uno examina la asignación dada a Judá, vemos a Caleb pidiendo permiso para expulsar a los anakitas de los países montañosos (14:11), y también escuchamos cómo Caleb tiene que derrotar a los anakitas que viven en Hebrón y, después de esto, marcha contra la gente "viviendo en Debir" (15: 13-19). Del mismo modo, es evidente con varias de las otras asignaciones que la gente aún tenía que expulsar a los cananeos atrincherados en el área y que los israelitas no siempre tuvieron éxito en hacerlo.

Leemos, por ejemplo, que los efraimitas y los manasitas "no desalojaron a los cananeos que vivían en Gezer; hasta el día de hoy los cananeos viven entre el pueblo de Efraín" (Jos. 16:10 NVI). Del mismo modo, en el cap. 17 dice: "Sin embargo, los manasitas no pudieron ocupar estas ciudades, porque los cananeos estaban decididos a vivir en esa región. Sin embargo, cuando los israelitas se fortalecieron, sometieron a los cananeos a trabajos forzados pero no los expulsaron por completo". (17: 12-13 NIV). Escuchamos que "los danitas tenían dificultades para tomar posesión de su territorio, así que subieron y atacaron a Leshem, lo tomaron, lo pusieron en la espada y lo ocuparon. Se establecieron en Leshem y lo llamaron Dan en honor a su antepasado" (19:47) . Aquí, vemos la misma tierra que Joshua dice que fue sometida y conquistada en batallas donde exterminó y dejó vivo nada que respirara. Esta tierra aún no había sido ocupada por las tribus de Israel y está ocupada por cananeos, a menudo fuertemente armados y profundamente atrincherados (17: 17-18).[9]

Finalmente, el relato de lo que Dios ordenó difiere en las dos narraciones. Joshua afirma: "No dejó sobrevivientes. Destruyó totalmente a todos los que respiraban, tal como el Señor, el Dios de Israel, había ordenado" (10:40, cursiva mía) y "exterminándolos sin piedad, como el Señor había mandado a Moisés". " (11: 20b, mi cursiva). Sin embargo, cuando este comando se menciona retroactivamente en Jueces 2: 1, no se menciona el genocidio o la aniquilación.

En cambio, escuchamos cómo Dios había prometido expulsarlos, así como Su mandato a los israelitas de no hacer tratados con los cananeos y destruir sus santuarios. Este silencio es significativo en el contexto. Si Dios había ordenado el genocidio, entonces es extraño que solo se mencionen instrucciones sobre tratados y santuarios.

Por lo tanto, tomado como una sola narrativa y tomado literalmente, Josué 1–11 da una descripción de los acontecimientos aparentemente diferente a la narrada por los jueces y también a la narrada por los capítulos posteriores de Josué mismo.[10]

Wolterstorff hace otro punto,

> Aquellos cuya ocupación es tratar de determinar los orígenes de estos escritos sugerirán que los editores tenían registros contradictorios, tradiciones orales, etc. para trabajar. Sin duda esto es correcto. Pero aquellos que editaron la versión final de estos escritos en una secuencia no eran insensatos; podían ver, como tú y yo podemos ver, las tensiones y contradicciones, superficiales o reales, que he señalado. ¿Entonces qué está pasando?[11]

El punto de Wolterstorff es que, independientemente de qué fuentes o estratos de tradición se alegan detrás de la forma final de Joshua, los editores que pusieron estos libros en una sola narrativa habrían sido muy conscientes de las tensiones obvias en los pasajes mencionados anteriormente. Además, no eran tontos ni estúpidos. No querrían afirmar que ambas cuentas eran una descripción literal de lo que ocurrió. Sin embargo, decidieron poner el canon, junto a Joshua, un libro que comenzó con una narración en desacuerdo con una lectura literal de los primeros capítulos de Joshua. Además, el autor de Joshua eligió yuxtaponer la imagen de Joshua 1–11 con los capítulos posteriores que mencioné anteriormente. No pueden, por lo tanto, afirmar que ambas cuentas son literalmente verdaderas.

Creo que Wolterstorff tiene razón en esto. Sin embargo, su posición podría fortalecerse por motivos teológicos. En Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks, Wolterstorff ofrece un análisis interesante y riguroso de la noción de que la Escritura es la Palabra de Dios. Un aspecto central de su análisis es que "una interpretación eminentemente plausible del proceso por el cual estos libros encontraron su camino en un solo texto

canónico, sería que a través de ese proceso de canonización, Dios estaba autorizando estos libros como un conjunto de un solo volumen divino discurso."[12]

Esta comprensión de la Escritura proporciona la justificación teológica para leer el texto como una sola serie. Al examinar lo que se afirmó en Jueces y en pasajes posteriores de Josué, se puede determinar qué pretendía el autor de los primeros capítulos de Josué.[13] Además, si el autor principal de la Escritura es Dios, es obvio que el autor principal del texto canónico final probablemente no haya escrito deliberadamente (o accidentalmente) una narrativa obviamente contradictoria. Por lo tanto, incluso si las contradicciones no fueran obvias para los autores (y creo que Wolterstorff infiere correctamente que estas contradicciones aparentes habrían sido),[14] serían evidentes para Dios. Dado que el proceso mediante el cual estos libros se incorporaron a un "texto canónico único" constituye que Dios los autoriza, este proceso no puede haber implicado la autorización de un texto que afirma, como literalmente verdadero, dos relatos contradictorios.

Puede sostenerse que una apelación a la autoría divina de esta manera plantea la pregunta, pero creo que esto está equivocado. Según entiendo la objeción, el escéptico que afirma que Dios ordenó el genocidio está ofreciendo una reducción ad absurdum; comienza asumiendo que todo lo que Dios ordena es correcto y que la Escritura es la Palabra de Dios y luego deriva de estos supuestos la conclusión absurda de que el genocidio no está mal. La pregunta entonces es si, de acuerdo con estos supuestos, tal conclusión, de hecho, sigue. Si la Escritura es un discurso divino unificado, la conclusión del escéptico no necesita seguir, porque otra suposición del escéptico, es decir, que todas las cuentas fueron tomadas como literales, no es evidentemente cierta.

En este punto, Wolterstorff plantea un problema adicional sobre el tipo de literatura que Joshua parece ser. Señala que los primeros capítulos de Jueces, en general, se leen como "historia con los pies en la tierra". Sin embargo, continúa, cualquiera que lea cuidadosamente el libro de Joshua reconocerá en él ciertas representaciones estilísticas: "frases formuladas" y "convenciones [s] formulaicas".[15]así como "el carácter altamente ritualizado de algunos de los principales eventos descritos".[16]

El libro se enmarca en su narración inicial del cruce ritualizado del

> Jordán y en su narración final de la ceremonia igualmente ritualizada de bendición y maldición que tuvo lugar en Siquem; y la narrativa de la conquista comienza con la destrucción ritualizada de Jericó.[17]

Una característica ritualista relacionada es "la misteriosa categoría sacra de estar dedicado a la destrucción."[18] Lo más significativo es el uso del lenguaje formulaico:

> Cualquiera que lea el Libro de Josué de una vez no puede dejar de sorprenderse con el empleo prominente de frases formuladas. . . . Mucho más importante es la cláusula formulada, "derribó a todos los habitantes con el filo de la espada".
>
> La primera vez que se lee que Joshua derribó a todos los habitantes de una ciudad con el filo de la espada, es decir, en la historia de la conquista de Jericó (6:21), uno no hace nada al respecto. Pero la redacción —o variantes cercanas al respecto— se repite, siete veces seguidas en el capítulo 10, dos veces más en el capítulo 11 y varias veces en otros capítulos. La repetición hace inconfundible que estamos tratando aquí con una convención literaria formulada.[19]

Así, Joshua mismo parece estar lleno de lenguaje ritualista, estilizado y formulado. Por lo tanto, parece algo más que una mera descripción literal de lo que ocurrió. A la luz de estos hechos, Wolterstorff argumenta que los jueces deben ser tomados literalmente, mientras que Joshua es historia hagiográfica, un recuento muy estilizado y exagerado de los eventos diseñados para enseñar puntos teológicos y morales en lugar de describir en detalle lo que sucedió literalmente. Wolterstorff ofrece el ejemplo de las historias de moralidad norteamericanas del noble puritano o Washington cruzando el Delaware. Estos son relatos idealizados y exagerados del pasado diseñados para enseñar una lección moral; no están destinados a ser tomados como cuentas precisas de lo que realmente ocurrió.

Cuentas antiguas de la conquista del Cercano Oriente

El argumento de Wolterstorff tiene, creo, una fuerza considerable. Los jueces y Joshua no pueden ser tomados literalmente ya que sus cuentas están en

desacuerdo; Dada la evidencia interna que cita Wolterstorff, es razonable afirmar que Joshua es el que no es literal. Wolterstorff, sin embargo, limita su caso a lo que yo llamo evidencia interna, evidencia del propio texto. Creo que hay alguna evidencia externa interesante, evidencia de cómo se usaron términos y lenguaje particulares en otras historias antiguas de conquistas y batallas del Cercano Oriente, que podrían agregarse al argumento de Wolterstorff. Aquí citaré tres de estas líneas de evidencia.

La primera es que las comparaciones entre el libro de Josué y otros relatos antiguos de la conquista del Cercano Oriente del mismo período demuestran algunos paralelismos estilísticos importantes. Varios estudios han documentado estas similitudes. Al comentar sobre la estructura de las campañas mencionadas en Josué 9–12, Kenneth Kitchen nos recuerda:

> Este tipo de perfil de informe es familiar para los lectores de antiguos informes militares del Cercano Oriente, especialmente en el segundo milenio. Lo más sorprendente es el ejemplo de los anales de campaña de Tutmosis III de Egipto en sus años 22–42 (ca. 1458–1438). . . . [El] faraón allí da una descripción muy completa de su victoria inicial en Meguido, en contraste con los informes mucho más resumidos y estilizados de las dieciséis campañas posteriores. Al igual que Joshua contra hasta siete reyes en el sur de Canaán y cuatro más en el norte.[20]

Kitchen agrega,

> Los Anales de diez años del rey hitita Mursil II (más tarde del siglo XIV) también son instructivos. Exactamente como los "prefacios" en los dos informes de guerra de Joshua (10: 1–4; 11: 1–5), que detalla la hostilidad de varios gobernantes extranjeros contra Joshua e Israel como la razón de las guerras, así que en sus anales Mursil II nos da un largo "prefacio" sobre la hostilidad de los gobernantes vecinos y los grupos de personas que conducen a sus campañas.[21]

La cocina ofrece otros ejemplos. Él observa que el mismo estilo de fórmula que se encuentra en Joshua también se usa en las letras Amarna EA 185 y EA 186.[22] Del mismo modo, antes de sus principales campañas,

> Joshua es comisionado por YHWH para no temer (cf. 5: 13-15; 10: 8; 11:

6). Así también, Ptah y Amón fueron Merenptah en Egipto y Tutmosis IV mucho antes que él; y asimismo Mursil II de los hititas por sus dioses (Anales de diez años, etc.), todo en el segundo milenio, además de reyes como Asurbanipal de Asiria hasta el siglo VII.[23]

Estudios similares han sido realizados por John Van Seters[24] y James Hoffmeier.[25] Sin embargo, el más completo es el realizado por K. Lawson Younger. Younger observa similitudes en el prefacio, la estructura e incluso la forma en que el tratado con los gabaonitas se registra entre Joshua y varios relatos antiguos del Cercano Oriente.[26] Joshua sigue esta convención al describir numerosas batallas que ocurren en un solo día o dentro de una sola campaña.[27] Las antiguas cuentas del Cercano Oriente también, como Joshua, hacen referencia repetidamente al enemigo "derritiéndose con miedo."[28] Incluso la forma en que se establecen y describen las actividades posteriores a la batalla muestra similitudes con las actividades de la literatura antigua del Cercano Oriente.[29] Podría mencionar más ejemplos. El punto es que "cuando la composición y la retórica de las narrativas de Josué en los capítulos 9-12 se comparan con las convenciones de escribir sobre conquistas en textos egipcios, hititas, acadios, moabitas y arameos, se revela que son muy similares."[30]

En segundo lugar, Younger señala que tales cuentas son "altamente figurativas"[31] y narrar eventos militares a través de un código de transmisión común. El motivo literario de la intervención divina es un ejemplo. Tanto The 10 Year Annals of Mursilli como la Carta de Sargon al Dios registran una intervención divina en la que el dios envía granizo al enemigo.[32] Tutmosis III tiene una historia similar con respecto a un meteorito.[33] Younger observa que estos relatos son muy similares a los relatos paralelos en Josué 10. De manera similar, Younger señala que en muchos textos antiguos del Cercano Oriente "se puede discernir una técnica literaria en la que se le implora a una deidad que mantenga la luz del día lo suficiente para que haya victoria,"[34] que tiene paralelos obvios con Josué 10: 13–14. Del mismo modo, Richard Hess señala las cuentas de conquista hititas que describen a los dioses derribando las paredes de una ciudad enemiga de una manera similar a la descrita en la batalla de Jericó.[35]

El hecho de que eventos similares se narren en varias cuentas diferentes sugiere que son "un ingrediente notable del código de transmisión para las cuentas de conquista"[36]—es decir, parte de la retórica hiperbólica común de la guerra en lugar de descripciones de lo que realmente ocurrió.

En tercer lugar, parte de este "código de transmisión" es que las victorias se narran de una manera hiperbólica exagerada en términos de conquista total, aniquilación completa y destrucción del enemigo, matando a todos, sin dejar sobrevivientes, etc. La cocina ofrece ejemplos ilustrativos:

> El tipo de retórica en cuestión era una característica habitual de los informes militares en el segundo y primer milenio, como otros han dejado muy claro. . . . A finales del siglo XV, Tutmosis III podía jactarse de "el numeroso ejército de Mitanni, fue derrocado en una hora, aniquilado totalmente, como aquellos (ahora) inexistentes", mientras que, de hecho, las fuerzas de Mitanni vivieron para luchar muchos otros días. , en los siglos XV y XIV. Algunos siglos más tarde, alrededor de 840/830, Mesha, rey de Moab, podía jactarse de que "Israel ha perecido por siempre", ¡un juicio bastante prematuro en esa fecha, por más de un siglo! Y así sucesivamente, ad libitum. Es en este marco de referencia que también se debe entender la retórica de Joshua.[37]

Younger ofrece muchos otros ejemplos. La Estela de Merenptah describe una escaramuza con Israel de la siguiente manera: "Yanoam es inexistente; Israel está desperdiciado, su semilla no es."[38] Aquí, una escaramuza en la que Egipto prevaleció se describe hiperbólicamente en términos de la aniquilación total de Israel. Senaquerib usa una hipérbole similar: "Los soldados de Hirimme, enemigos peligrosos, los corté con la espada; y ninguno escapó."[39] Mursili II registra que "My. Asharpaya está vacío (de la humanidad)" y las "montañas de Tarikarimu están vacías (de la humanidad)."[40] Mesha (a quien Kitchen citó diciendo que "Israel ha perecido por completo para siempre") describe las victorias en términos de él luchando contra un pueblo, tomándolo y luego matando a todos los habitantes del pueblo.[41] Del mismo modo, el Boletín de Ramsés II, una narración histórica de las campañas militares egipcias en Siria, narra la victoria de Egipto considerablemente menos que decisiva en la batalla de Cades con la siguiente retórica:

> Su majestad mató a toda la fuerza del miserable enemigo de Hatti, junto con sus grandes jefes y todos sus hermanos, así como todos los jefes de todos los países que habían venido con él, su infantería y su carro cayendo sobre sus caras uno sobre otro. el otro. Su majestad los mató y los mató en sus lugares. . . . No tomó nota de los millones de extranjeros; los consideraba como paja. [42]

Se podrían proporcionar muchos otros ejemplos. El uso hiperbólico del lenguaje similar al de Joshua es notablemente evidente.[43]

Es igualmente evidente que las historias de este tipo están altamente estilizadas y a menudo usan esta exageración para lo que podría llamarse propósitos hagiográficos para elogiar a los reyes como fieles servidores de los dioses, en lugar de dar descripciones literales de lo ocurrido.[44] Constituyen "hipérbole monumental."[45]

Tres cosas se hacen evidentes sobre el libro de Josué cuando estudiamos la evidencia. Primero, tomado como una narración única y tomado literalmente, Josué 1–11 da una cuenta de los eventos en desacuerdo con lo narrado por los jueces y también con lo narrado por los capítulos posteriores de Josué mismo. En segundo lugar, como comentó Wolterstorff, "los que editaron la versión final de estos escritos en una secuencia no eran insensatos", especialmente si Dios habla a través de ellos. En tercer lugar, mientras que Jueces lee como "historia con los pies en la tierra", una lectura cuidadosa de Joshua revela que está llena de lenguaje ritualista, estilizado y formulado. Este tercer punto es apoyado por la investigación en antiguas cuentas de conquista del Cercano Oriente. Dichos estudios muestran que (1) tales cuentas son altamente hiperbólicas, hagiográficas y figurativas, y siguen un código de transmisión común; (2) las comparaciones entre estos relatos y los primeros capítulos de Joshua sugieren que Joshua está escrito según las mismas convenciones literarias y el mismo código de transmisión; y (3) parte de este código de transmisión es retratar una victoria hiperbólicamente en términos absolutos de destruir totalmente al enemigo o en términos de intervención divina milagrosa: "tales declaraciones son retóricas indicativas de victoria militar,"[46] No descripciones literales de lo ocurrido.

Creo que estos tres puntos, tomados en conjunto, proporcionan razones convincentes para pensar que uno debe interpretar el texto como una explicación altamente figurativa e hiperbólica de lo que ocurrió. A la luz de estos factores,

parece sensato concluir que los relatos de las batallas en Josué 6–11 no deben tomarse literalmente.

Trascendencia

Podemos sacar dos implicaciones importantes a la luz de lo que hemos visto hasta ahora. Primero, como afirma Wolterstorff, suponiendo que Deuteronomio y Joshua están conectados literaria y lingüísticamente y secuenciados canónicamente,

esta interpretación de Josué obliga a una interpretación retrospectiva de Deuteronomio. Si "derribó a todos los habitantes con el filo de la espada" es una convención literaria cuando se usa para describir las hazañas de Joshua, entonces también es una convención literaria cuando Moisés usa palabras similares en sus instrucciones a Israel en general y a Joshua en especial.[47]

Creo que Wolterstorff tiene razón aquí: esta interpretación de Joshua obliga a una interpretación inversa de Deuteronomio. Deuteronomio 7: 2 dice "cuando el SEÑOR tu Dios los haya entregado delante de ti y los hayas golpeado, los destruirás por completo". De manera similar, Deut 20: 16–17 ordena: "no dejen vivo nada que respire. Destruyan completamente" (NVI). En Josué 10 se ve el lenguaje formulado de "y el SEÑOR dio [la ciudad]" y él / ellos "golpearon a él y a su rey con el filo de la espada" hasta que "no quedó nadie" (NRSV). El capítulo se resume con la frase: "Entonces Josué derrotó a toda la tierra ... no dejó a nadie, pero destruyó por completo todo lo que respiraba" (v. 40 NRSV). La fraseología similar es evidente.

Además, el libro de Josué identifica clara, explícita y repetidamente lo que Josué hizo en estos capítulos con la orden que Moisés había dado con respecto a los cananeos en Deuteronomio: "No dejó sobrevivientes. Destruyó totalmente a todos los que respiraban, tal como el Señor, el Dios de Israel había mandado " (Jos. 10:40 NVI, énfasis agregado). Entonces, si el lenguaje de "golpear a toda la gente con la espada", "no dejar sobrevivientes", "destruir totalmente", "golpear a todos los habitantes con el filo de la espada", etc., es hiperbólico (como lo sugiere la evidencia es), entonces el comando no puede haber sido tomado literalmente.

Esta comprensión de los comandos de Deuteronomio también resuelve algunos otros problemas interpretativos. Aquí mencionaré brevemente tres.

(1) Lo que Dios ordenó con respecto a los cananeos difiere en varios libros

canónicos. Como se señaló anteriormente, en Jueces 2 cuando el Ángel del Señor se remite al mandato original, se establece en términos de no hacer tratados con ellos, destruir sus santuarios y expulsarlos; no se dice en términos de exterminarlos literalmente. De manera similar, en el libro anterior de Éxodo, el mandato se da en términos de no permitir que los cananeos vivan en la tierra, nuevamente, no en términos de exterminio. Esto es significativo "Deuteronomio" en griego significa "segunda ley"; y a lo largo de Deuteronomio, Moisés repite las leyes ya establecidas en el libro de Éxodo, a veces expandiéndose sobre ellas. El Decálogo, por ejemplo, que se entregó en el Sinaí en Éxodo 20, se repite en Deuteronomio 5. Las leyes sobre la liberación de un ebed (un sirviente contratado) en Éxodo 21: 1 se repiten y se expanden en Deuteronomio 15: 12-18. De manera similar, Deut 22: 28–29 es una repetición de una ley enunciada en Éxodo 22:15.[48] Lo mismo ocurre con la ley en discusión. Deuteronomio 7 repite las mismas promesas y mandamientos establecidos en Éxodo 23: 20–32; sin embargo, en Deuteronomio, el lenguaje de "destruirlos" reemplaza el "no los dejes vivir en tu tierra" en Éxodo. La interpretación de Wolterstorff explica esto.

(2) La palabra herem, que se traduce "destruir" en Deuteronomio 7: 2, tiene el significado principal de la entrega irrevocable o la devoción de algo a Yahweh y, por lo tanto, implica renuncia. El término también ha desarrollado un significado secular secundario de "destruir,"[49] pero, una lectura literal de "destruir" aquí no se ajusta bien al contexto. La orden de "destruir" a los cananeos se produce junto con varias otras órdenes: "No hagas ningún tratado con ellos y no les muestres misericordia. No te cases con ellos. No les des a tus hijas con sus hijos ni tomes a sus hijas por tus hijos" (Deuteronomio 7: 2–3 NIV). Sin embargo, esto parece extraño: matar no es una antítesis obvia para casarse o hacer un pacto; además, el texto continúa elaborando el comando en términos de aplastar ídolos y expulsarlos, en una línea similar a la de los jueces. Por esta razón, Christopher Wright argumenta que el presente debe traducirse como "renuncia" y es una orden para evitar a los cananeos idólatras.[50] Esta lectura choca con el verso paralelo en Deuteronomio 20:17, donde "aquí se usa epexegetically al verso 16, 'no dejarás vivo nada que respire'". 51 Sin embargo, tomar la palabra como "destruir" y entenderla hiperbólicamente hace sentido de esto.[52]

(3) La lectura hiperbólica aborda otra aparente contradicción en el texto

señalado por muchos lectores del Pentateuco. Mientras que Deut 7: 2 y 20: 16–17 le ordena a Israel que "destruya completamente" a los cananeos y que "no deje vivo nada que respire", muchos otros textos afirman que los cananeos deben ser "expulsados", "desposeídos" ". empujado ", y así sucesivamente. De hecho, a menudo el lenguaje de "expulsión" se yuxtapone con el lenguaje de "destruir". Tomado literalmente, estas imágenes son inconsistentes. Si declarara que había expulsado a un intruso de mi casa, uno no asumiría que el intruso estaba muerto en mi salón. De manera similar, si dijera que había matado a un intruso, uno normalmente no pensaría que esto significa que el intruso había huido. El hebreo confirma esto; el lenguaje de expulsión y expulsión se usa en otros lugares para referirse a Adán y Eva expulsados del Edén (Génesis 3:24), Caín expulsado al desierto (Génesis 4:14) y David expulsado por Saúl (1) Sam 26:19). Todos son casos en los que el significado impide que algo sea literalmente destruido.[53] Además, cuando se usa el lenguaje de "expulsión" de Canaán, a menudo se usa en un contexto en el que no significa literalmente destruido, sino desposeído. En Lev 18: 26–28, de la misma manera que los cananeos serían expulsados, por lo que Israel sería por violar el pacto.54 Esto finalmente sucedió durante el exilio en Babilonia, que obviamente no fue una aniquilación de los judíos étnicos. Además, el lenguaje de destruir naciones enteras en varios lugares en Deuteronomio se usa en un sentido retórico o hiperbólico, junto con referencias a "expulsar" a la nación en cuestión o desposeerlos; no significa exterminarlos. Por lo tanto, la sugerencia de Wolterstorff tiene un amplio precedente desde el propio texto.[55]

Una segunda implicación de la posición de Wolterstorff es que Josué no afirma que Israel participó en un genocidio divinamente autorizado:

> . . . cuando un jugador de baloncesto de la escuela secundaria dice que su equipo asesinó al otro equipo anoche, ¿qué está afirmando? No es fácil de decir. ¿Que obtuvieron una victoria decisiva? Tal vez. ¿Pero supongamos que apenas obtuvieron una victoria? ¿Estaba mintiendo? Tal vez no. Tal vez estaba hablando con una hipérbole de guiño de ojos.[56]

De la misma manera, cuando uno se da cuenta de que Joshua es hagiográfico y altamente hiperbólico en su narración de lo que ocurrió, lo mejor que se puede concluir de los relatos de matar a todos los que respiraron es esto:

> Israel obtuvo una victoria decisiva y una vez que reconoce la presencia de la hipérbole, ni siquiera está claro cuán decisivas fueron las victorias. Josué no conquistó todas las ciudades de la tierra ni mató a todos los habitantes de las ciudades que conquistó. El libro de Josué no dice que lo hizo.[57]

Los factores canónicos obligan a la misma conclusión. Noté anteriormente que en Jueces y Éxodo el mandato se expresa en términos de evitar tratados y expulsar a los cananeos. En Josué y Deuteronomio, el mandato se expresa en el lenguaje de "destruirlos por completo". La conclusión a la que hemos llegado es que el último es lenguaje figurativo y el primero es literal. Si este es el caso, entonces el comando era expulsarlos y no era literalmente exterminarlos.

Conclusión

Sostengo que la opinión generalizada de que el libro de Josué enseña que Dios ordenó el genocidio de los cananeos es cuestionable. Joshua es aceptado como parte de un canon. Lea en este contexto, teniendo en cuenta la aniquilación total de las poblaciones cananeas como una descripción literal de lo que ocurrió contradice lo que se afirma que ocurrió literalmente en los jueces. Además, entra en conflicto con la forma en que se describe el comando en otra parte de Jueces y Éxodo. Los escritores habrían sabido esto y, al no ser tontos, no podrían haber significado que ambas cuentas se tomaran literalmente. Esto significa que uno debe ser no literal. Las convenciones literarias que usa Joshua son altamente estilizadas, figurativas y contienen relatos hiperbólicos y hagiográficos de lo ocurrido. Las convenciones en los jueces son menos. En consecuencia, el llamado genocidio en Josué y la orden de "destruir por completo" a los cananeos no deben tomarse literalmente.

Apéndice: el caso de los madianitas

El enfoque de Wolterstorff también puede arrojar luz sobre algunos otros textos preocupantes, como el aparente genocidio de los madianitas en Números 31. Después de que los israelitas "lucharon contra Madián, como el SEÑOR le ordenó a Moisés, y mataron a cada hombre" (v. 7 NVI), Moisés les ordenó "matar a todos los niños. Y matar a todas las mujeres que se hayan acostado con un hombre, pero salvo para ustedes todas las niñas que nunca se hayan acostado

con un hombre" (vv. 17-18 NVI). Tomado de forma aislada, este texto afirma que todas las madianitas fueron asesinadas y solo sobrevivieron vírgenes femeninas para que pudieran ser asimiladas en la comunidad israelita. Sin embargo, leer en su contexto literario, como parte de una sola narrativa, una unidad literaria conectada, cuestiones similares son evidentes.

Primero, Números 31 es una parte de un contexto más amplio; Es a la vez parte del Pentateuco y también parte de una secuencia canónica más grande. El Pentateuco contiene la Torá o la Ley. Normalmente en la Torá cuando Moisés pronuncia un mandamiento en nombre de Dios, el pasaje comienza con "El Señor le ordenó a Moisés"; este prefacio está ausente de los comandos en Números 31. Los pasajes simplemente indican que Dios les ordenó que hicieran la guerra a Madián; v. 7 dice: "Pelearon contra Madián, como el SEÑOR le ordenó a Moisés, y mataron a cada hombre". Esto sugiere que los israelitas cumplieron este mandato. El mandato de Moisés de matar mujeres y niños ocurre después de esto y parece estar bajo su propia autoridad.[58] Si uno lee las leyes de la guerra que se elaboran en el libro de Deuteronomio, que sigue a Números, Dios le ordenó a Israel que no matara a no combatientes, como mujeres y niños. Él condena el tipo de conducta que Moisés ordena aquí.[59]

Si se observa la secuencia canónica más grande, la narración posterior afirma enfáticamente que los madianitas no fueron, de hecho, literalmente eliminados. En Jueces 6 y 7, los madianitas invaden Israel en números que se dice que son "como enjambres de langostas. Era imposible contar a los hombres y sus camellos" (Jue. 6: 5 NVI). Israel estaba tan invadido por los madianitas que huyeron a "hendiduras de montaña, cuevas y fortalezas" (Jue 6: 2 NVI). Incapaz de ganar en una batalla abierta, Gideon se vio obligado a usar el engaño para derrotarlos. Esto no es congruente con que los madianitas hayan sido "completamente destruidos".

En segundo lugar, estas tensiones en el texto son bastante obvias. Al igual que con Joshua, quien "editó la versión final de estos escritos en una secuencia"[60] yuxtapuso varios relatos que, si se toman literalmente, describen a Israel, por orden de Moisés, aniquilando a toda la población de Madián (incluidos los no combatientes); Sin embargo, varios otros relatos afirman que Dios prohíbe el asesinato de no combatientes y que los madianitas no fueron aniquilados. Asumiendo que esta persona no era "sin sentido", no puede haber pretendido afirmar que ambos son literalmente verdaderos.

Tercero, el género y el estilo de las cuentas sugieren que Números 31 es la cuenta no literal. Los números 31 parecen altamente hiperbólicos; Contiene una exageración retórica obvia.[61] Se dice que el ejército israelita mató a todos los hombres madianitas en batalla sin una sola muerte israelita (Núm. 31:50).[62] Además, el botín de la batalla se dice que son 32,000 doncellas y 675,000 ovejas y cabras, esto es astronómicamente y absurdamente grande.[63] Daniel Fouts señala que los números exagerados son formas comunes de hipérbole en las antiguas cuentas de batalla del Cercano Oriente.[64] Wolterstorff sugiere: "Estas son descripciones hiperbólicas de las batallas que tuvieron lugar."[65]

Entonces, si leemos el texto en el contexto literario del canon más amplio, nuevamente vemos al autor yuxtaponiendo dos relatos. Uno afirma que Dios prohíbe matar a los no combatientes y que los madianitas continuaron viviendo en la tierra como una amenaza militar grave; Otro relato, utilizando la retórica que se sabe que se usa hiperbólicamente en contextos militares, afirma que Israel, por orden de Moisés, los eliminó a todos. Asumiendo que el autor era una persona inteligente,[66] al menos se nos debe un argumento de por qué uno debería leer estos textos como afirmando literalmente que Dios ordenó el genocidio.[67]

Un fenómeno similar ocurre con el caso de los amalecitas,[68] las invasiones babilónicas,[69] y el saqueo de la ciudad jebusea de Jerusalén.[70] En cada caso, una batalla se narra en términos totalistas de destrucción completa de todas las personas, pero la narración posterior asume de manera casual que no ocurrió literalmente. El hecho de que esto ocurra en múltiples ocasiones en diferentes libros disminuye rápidamente la probabilidad de que estas características sean errores casuales o descuidados. ¿Por qué es que casi cada vez que ocurre una narración de "genocidio", es seguida por una cuenta que presupone que no sucedió? Estos hechos aumentan significativamente la probabilidad de que esta sea una construcción literaria deliberada por parte de los autores.

1 Raymond Bradley desarrolla esta objeción en "Un argumento moral para el ateísmo", en La imposibilidad de Dios, ed. Michael Martin y Ricki Monnier (Amherst, Nueva York: Prometheus Books, 2003), 144–45. Wes Moriston ha formulado argumentos similares a los de Bradley: "¿Dios comandó el genocidio? Un desafío para el inerrante bíblico", Philosophia Christi 11/1 (2009): 8–26; Randal Rauser,

"Que nada de lo que respira permanezca vivo: sobre el problema del genocidio ordenado divinamente", Philosophia Christi 11/1 (2009): 27–41; Michael Tooley, "¿Dios existe?" en Michael Tooley y Alvin Plantinga, El conocimiento de Dios (Malden, MA: Blackwell Publishers, 2008), 73–77; Edwin Curley, "El Dios de Abraham, Isaac y Jacob", y Evan Fales, "Versos satánicos: caos moral en la Sagrada Escritura", ¿en el mal divino? El carácter moral del Dios de Abraham, ed. Michael Bergmann, Michael J. Murray y Michael C. Rea (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 58–78, 91–108; Louise Antony, "El ateísmo como piedad perfecta", y Walter Sinnott-Armstrong, "¿Por qué el teísmo tradicional no puede proporcionar una base adecuada para la moralidad?" En ¿Es suficiente la bondad sin Dios? Un debate sobre la fe, el laicismo y la ética, ed. Robert K. García y Nathan L. King (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2009), 67–84, 101–16.

2 Alvin Plantinga, "Comentarios sobre 'Versos satánicos: caos moral en la Sagrada Escritura'", en Bergmann, Murray y Rea, Divine Evil? 110-11; Paul Copan, "Yahweh Wars and the Canaanites: Divinamente Mandato Genocidio o Castigo de Capital Corporativo", Philosophia Christi n.s. 1/11 (2009): 73–90; idem, ¿Dios es un monstruo moral? Making Sense of the Old Testament (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 158–97; Christopher Wright, El Dios que no entiendo: Reflexiones sobre preguntas difíciles de la fe (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 87–88. En su última discusión sobre el tema, William Lane Craig declara: "Llegué a apreciar que el objeto del mandato de Dios para los israelíes no era la matanza de los cananeos, como a menudo se imagina. El mandato era principalmente conducirlos fuera de la tierra. El juicio sobre estos reinos cananeos fue despojarlos de su tierra y así destruirlos como reinos ". Consulte "Pregunta 147: Moralidad y voluntariado del Comando Divino", accedido el 29 de octubre de 2010, http://www.reasonablefaith.org/site/News2?page=NewsArticle&id=7911.

3 Plantinga, "Comentarios", 111.

4 Nicholas Wolterstorff, "Reading Joshua", en Divine Evil? El carácter moral del Dios de Abraham, ed. Michael Bergmann, Michael J. Murray y Michael C. Rea (Nueva York: Oxford University Press, 2010), 252–53.

5 Ibid., 249.

6 Tenga en cuenta esta frase "la región montañosa de Efraín" en Josué (17:15; 19:50; 20: 7; 24: 30,33), luego en Jueces (2: 9; 3:27; 4: 5; 7: 24; 10: 1; 17: 1,8; 18: 2,13; 19: 1,16,18), y luego en 1 Samuel (1: 1; 9: 4). El vínculo de Jueces 17: 1 y 19: 1 con 1 Sam 1: 1 está conectado por el patrón triple general de (1) "Había un (cierto) hombre ..."; (2) "de la región montañosa de Efraín"; (3) "y se llamaba _______".

Como se menciona en el texto, Josué 24: 28–31 menciona la muerte y el entierro de Josué en Timnath-serah "en la región montañosa de Efraín", y luego Jueces 2: 6–9 se refiere a la muerte y el entierro de Joshua en Timnath-heres "en la región montañosa de Efraín". Es decir, Joshua y los jueces están literalmente conectados en su mención de la muerte y el entierro de Joshua (1). (1) Ambos libros afirman que "Josué, hijo de Nun, el siervo de Jehová, murió" a la edad de "ciento diez" (Jos. 24:29; Jue. 2: 8). (2) Luego se establece una conexión literaria deliberada en el lugar de entierro de Joshua, usando el cifrado de sustitución de letras hebreas conocido como atbash, en este caso invirtiendo las primeras y últimas consonantes del lugar de entierro de "-serah" a "-heres ". Compare "lo enterraron en el territorio de su herencia en Timnath-serah, que está en la región montañosa de Efraín, al norte del monte Gaash" (Josué 24:30, NASB, mi énfasis) con "lo enterraron en el territorio de su herencia en Timnath-heres, en la región montañosa de Efraín, al norte del monte Gaash (Jueces 2: 9, NASB, mi énfasis). Debo estos ejemplos a Paul Copán.

7 Todas las citas bíblicas son de la NVI a menos que se indique lo contrario.

8 Además de estas afirmaciones generales sobre el exterminio de las poblaciones, Josué 11: 21–22 declara: "Josué fue y destruyó a los anakitas de la región montañosa: de Hebrón, Debir y Anab, de toda la región montañosa de Judá" (NVI). Esto sucedió después de que se dice que Joshua ya mató a los habitantes de estas áreas en Josué 10: 30–40. Josué 11:21 declara que no quedaron anakitas viviendo en territorio israelí después de esta campaña. En Jueces 1:21 el texto declara explícitamente que los Anakitas están en Hebrón.

9 Kenneth A. Kitchen, Sobre la fiabilidad del Antiguo Testamento (Grand Rapids: Eerdmans, 2003). Kitchen señala que una lectura cuidadosa de los capítulos anteriores deja en claro que Israel en realidad no

conquistó las áreas mencionadas en absoluto. Kitchen señala que, según Josh 4:19, después de cruzar el Jordán, los israelitas acamparon en Gilgal, en la frontera oriental de Jericó (161). Más bien, después de cada batalla en los próximos seis capítulos, el texto declara explícitamente que regresaron a Gilgal:

> Vale la pena observar de cerca el conflicto con los gobernantes de la ciudad-estado cananeos en la parte sur de Canaán. Después de la batalla por Gabaón, vemos a los hebreos avanzar en seis ciudades en orden, atacándolos y capturándolos, matando a sus reyes locales y a los habitantes que no se habían aclarado, y avanzando, sin aferrarse a estos lugares. Dos veces más (10:15, 43), se afirma claramente que su fuerza de ataque regresó al campamento base en Gilgal. Por lo tanto, no hubo una toma de posesión y ocupación de esta región en este momento. Y ninguna destrucción total de los pueblos atacados (162).

La cocina continúa comentando:

> Lo que sucedió en el sur se repitió en el norte. Hazor era a la vez líder y centro famoso de los kinglets cananeos del norte. Así, como en el sur, la fuerza de ataque hebrea derrotó a la oposición; capturaron sus ciudades, mataron a gobernantes y habitantes menos móviles, y quemaron simbólicamente a Hazor, y solo a Hazor, para enfatizar el fin de su supremacía local. Nuevamente, Israel no intentó aferrarse inmediatamente a Galilea; permanecieron en Gilgal (cf. 14: 6) (ibid.).

Kitchen señala que "el primer indicio de un movimiento real en la ocupación más allá de Gilgal viene en 18: 4" (162). Esto es después de que se hizo la primera asignación de "tierras para ser ocupadas", y como vimos anteriormente, a los israelitas no les resultó fácil ocupar estas asignaciones. Concluye: "estas campañas fueron esencialmente incursiones incapacitantes: no fueron conquistas territoriales con ocupación hebrea instantánea. El texto es muy claro al respecto" (ibid.).

10 En esta sección estoy argumentando que el registro de Joshua cumpliendo el comando es hiperbólico. Incluso muchos eruditos evangélicos que creen que el mandato fue literal aceptan esto. Por ejemplo, David M. Howard Jr. argumenta que, por un lado, las declaraciones que afirman que Joshua sometió a "toda la región" (10:40) son afirmaciones hiperbólicas que enfatizan que "efectivamente hubo una victoria arrolladora" y que "no hubo oposición significativa se mantuvo." Esto tenía la intención de "reiterar el punto teológico que se hizo muchas veces en el libro de que Dios realmente le estaba dando a Israel toda la tierra". Por otro lado, "el autor reconoció en otra parte que la conquista no estaba completa" y que "todavía quedaba mucho trabajo por hacer" (Joshua, New American Commentary [Nashville: B&H, 1998], 259). Ver también Richard Hess, Joshua: An Introduction and Commentary, Tyndale Old Testament Commentary (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 284–86. Donde difiero de ellos es sobre las implicaciones de esta conclusión. Argumento a continuación que si el cumplimiento es hiperbólico, entonces una implicación plausible es que el comando en sí mismo era hiperbólico.

11 Wolterstorff, "Reading Joshua", en Bergmann et al., Divine Evil? 251.

12 Nicholas Wolterstorff, Discurso divino: reflexiones filosóficas sobre la afirmación de que Dios habla (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 295. Véase también "Unidad detrás del canon", en Una escritura o muchas? El canon desde las perspectivas bíblicas, teológicas y filosóficas, ed. Christine Helmer y Christof Landmesser (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 217–32.

13 Alvin Plantinga argumenta en Warranted Christian Belief (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 385:

> [Una] suposición de la empresa es que el autor principal de la Biblia, toda la Biblia, es Dios mismo (según Calvino, Dios Espíritu Santo). Por supuesto, cada uno de los libros de la Biblia tiene un autor o autores humanos también; aun así, el autor principal es Dios. Esto nos impulsa a tratar el todo más como una comunicación unificada que como una mezcla de libros antiguos. Las Escrituras no son tanto una biblioteca de libros independientes como un libro con muchas subdivisiones, sino un tema central: el mensaje del evangelio. En virtud de esta unidad, además (en virtud del hecho de que hay un solo autor principal), es posible "interpretar la Escritura con la Escritura". Si un pasaje dado de una de las epístolas de Pablo es desconcertante, es perfectamente correcto tratar de aclarar qué es lo que Dios enseña en este pasaje apelando no solo a lo que Pablo

mismo dice en otras epístolas sino también a lo que se enseña. en otras partes de la Escritura (por ejemplo, el Evangelio de Juan).

14 Nicholas Wolterstorff en la sesión de preguntas y respuestas después de la presentación de su artículo "Reading Joshua" (presentado en la conferencia "Mis caminos no son tus caminos: El carácter del Dios de la Biblia hebrea" en el Centro de Filosofía de la Religión, Universidad de Notre Dame, 12 de septiembre de 2009, accedido el 19 de diciembre de 2009, <http://www.nd.edu/~cprelig/conferences/documents/HBprogram_006.pdf>, declaró que la frase "mató a todos los habitantes con el filo de la espada "ocurre al menos 15 veces en Josué 6–11 en una sucesión cercana. Esto es" golpeado a casa con énfasis ". Esto es seguido en el próximo capítulo por la afirmación de que Joshua no había conquistado toda la tierra. En los siguientes cinco capítulos se enfatiza repetidamente que la tierra aún no ha sido conquistada, seguida de los capítulos iniciales de Jueces, que afirman ocho veces en un solo capítulo que los israelitas no habían logrado conquistar la tierra o las ciudades, terminando con el Ángel del Señor en Bokim reprendiéndolos por el fracaso para hacerlo (Jue. 2: 1–5). Estos no son contrastes sutiles. Son, en palabras de Wolterstorff, "extravagantes"; es poco probable que un autor o editor inteligente se haya perdido esto.

15 Wolterstorff, "Reading Joshua", Bergmann et al. en el mal divino? 251.

16 Ibid., 252.

17 Ibídem. La naturaleza ritualizada de la narración también es enfatizada por Duane L Christensen, Deuteronomio 1: 1–21: 9 (Nashville: Thomas Nelson, 2001).

18 Wolterstorff, "Reading Joshua", en Bergmann et al., Divine Evil? 252. Christopher Wright también señala que la palabra herem, traducida como "dedicada a la destrucción", a menudo cumple una función figurativa o retórica en The God I Don't Understand: Reflections on Tough Questions of Faith (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 87–88:

Ahora necesitamos saber que la práctica israelí de herem no era en sí única. Los textos de otras naciones en el momento muestran que tal destrucción total en la guerra se practicó, o al menos se afirmó con orgullo, en otros lugares. Pero también debemos reconocer que el lenguaje de la guerra tenía una retórica convencional que le gustaba hacer afirmaciones absolutas y universales sobre la victoria total y eliminar por completo al enemigo. Tal retórica a menudo excedía la realidad sobre el terreno.

En el otro extremo del espectro, el erudito minimalista Thomas L. Thompson, escribiendo sobre el uso del herem en la estela de Mesha, señala que el "uso de la prohibición tanto en Ataroth como en Nebo es claramente parte de la retórica totalitaria de la guerra santa. que las consideraciones históricas "(" Mesha y preguntas de la historicidad ", Scandinavian Journal of the Old Testament 22/2 [2007]: 249).

19 Wolterstorff, "Reading Joshua", en Bergmann et al., Divine Evil? 251.

20 Cocina, confiabilidad histórica, 170 (énfasis agregado).

21 Ibídem. (énfasis añadido).

22 Ibid., 172.

23 Ibid., 174–75.

24 John Van Seters, "La campaña de Josué de Canaán y la historiografía del Cercano Oriente", Scandinavian Journal of the Old Testament 2 (1990): 1–12.

25 James K. Hoffmeier, "La estructura de Josué 1–11 y los Anales de Tutmosis III", en Fe, tradición e historia: Historiografía del Antiguo Testamento y su antiguo contexto del Cercano Oriente, ed. A. R. Millard, James K. Hoffmeier y David W. Baker (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 165–81.

26 K. Lawson Younger Jr., Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Bible Bible History Writing (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 200–204.

27 Ibid., 216.

28 Ibid., 258–60.

29 Ibid., 220–25.

30 Ziony Zevit, The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches (Londres y Nueva York: Continuum, 2001), 114.

31 Younger afirma: "A medida que el historiador antiguo (ya sea del Cercano Oriente, bíblico o de otro

tipo) reconstruyó referentes" históricos "en una descripción coherente, produjo un relato figurativo, una 'representación que vuelve a presentar'". K. Lawson Younger Jr., "Jueces 1 en su contexto literario del Cercano Oriente", en Millard et al., Faith, Tradition, and History, 207. También sugiere que tal historiador funciona como "un artista literario". Él agrega: "Los relatos de la conquista del antiguo Cercano Oriente son figurativos de tres maneras: (1) los códigos estructurales e ideológicos que son el aparato para la producción del texto; (2) los temas o motivos que utiliza el texto; y (3) el uso de figuras retóricas en las cuentas "(ibid.).

32 Más joven, antiguas cuentas de conquista, 208-11.

33 Ibid., 217.

34 Ibid., 219. Para una discusión más profunda sobre la relación entre el largo día de Joshua y otros textos antiguos del Cercano Oriente, ver John Walton, "Joshua 10: 12–15 y Textos del Presagio celestial mesopotámico", en Millard et al., Faith, Tradition, e Historia, 181–90.

35 Richard Hess, "Textos semíticos del oeste y el libro de Josué", Boletín de investigación bíblica 7 (1997): 68.

36 Cuentas de conquista más jóvenes, antiguas, 211.

37 Cocina, Confiabilidad del Antiguo Testamento, 174.

38 Más joven, antiguas cuentas de conquista, 227.

39 Ibid., 228.

40 Ibid.

41 Ibid., 227.

42 Ibid., 245 (énfasis agregado).

43 Además, tanto Kitchen como Younger observan que dicho lenguaje hiperbólico se usa en varios lugares dentro del libro de Joshua. Josué 10:20, por ejemplo, afirma que Josué y los hijos de Israel habían "terminado de destruir" y "destruyeron por completo" a sus enemigos. Inmediatamente, sin embargo, el texto afirma que los "sobrevivientes fueron a ciudades fortificadas". En este contexto, el lenguaje de la destrucción total es claramente hiperbólico. Del mismo modo, el relato de la batalla de Ai es claramente hiperbólico. Después de que las tropas de Joshua fingen una retirada, el texto dice que "todos los hombres de Ai" son presionados para perseguirlos. "Ningún hombre permaneció en Hai o Betel que no fue tras Israel. Dejaron la ciudad abierta y fueron en busca de Israel" (8:17 NVI). Joshua atrae a los perseguidores a una trampa "para que queden atrapados en el medio, con israelitas a ambos lados. Israel los derribó, dejándolos sin sobrevivientes ni fugitivos" (8:22 NVI). Luego, el texto inmediatamente siguiente dice: "Cuando Israel terminó de matar a todos los hombres de Hai en los campos y en el desierto donde los habían perseguido, y cuando cada uno de ellos había sido atacado" (8:24 NVI) , fueron a la ciudad de Ai y mataron a todos los hombres en ella.

44 Thomas Thompson examina varios relatos de la conquista del Cercano Oriente antiguo de este tipo y señala que tienen una función hagiográfica. Vea su "Un testimonio del buen rey: leyendo la estela de Mesha", en Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty, ed. Lester L. Grabbe (Edimburgo: T&T Clark, 2007),236–92.

45 John Goldingay continúa dando otro ejemplo desde la propia Biblia: "Si bien Josué habla de la destrucción total de los cananeos por parte de Israel, incluso estos relatos pueden dar una impresión engañosa: los pueblos que han sido aniquilados no tienen problemas para reaparecer más adelante en la historia; después de que Judá pone a Jerusalén a la espada, sus ocupantes todavía viven allí 'hasta el día de hoy' (Jueces 1: 8, 21) ". Ver su "Ciudad y nación", en Old Testament Theology, vol. 3 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), 570.

46 K. Lawson Younger Jr., "Joshua", en The IVP Bible Background Commentary: Old Testament, ed. John H. Walton, Victor H. Matthews y Mark W. Chavalas (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 227.

47 Wolterstorff, "Reading Joshua", en Bergmann et al., Divine Evil? 252.

48 Gordon Wenham, "Bethulah: A Girl of Marriageable Age", Vetus Testamentum 22 (1972): 326–48.

49 J. P. U. Lilley, "Entendiendo el Herem", Tyndale Bulletin 44 (1993): 170–73.

50 Christopher J. H. Wright, Deuteronomio, Nuevo comentario bíblico internacional (Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 109.

51 Lilley, "Entendiendo el Herem", 174.
52 Otros comentaristas como Duane L. Christensen y J. Gordon McConville detectarán que "destruir" se está utilizando en sentido figurado. McConville, por ejemplo, afirma que "el concepto de aniquilación completa de las naciones es siempre una especie de ideal, que simboliza la necesidad de una lealtad radical a Yahweh por parte de Israel". J. Gordon McConville, Deuteronomio, Apolos Comentario del Antiguo Testamento (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 161.
Algunos objetan que una interpretación hiperbólica no se ajusta al contexto, lo que establece un contraste entre preservar "las mujeres, los niños, el ganado" (v. 14) y destruirlos por completo (v. 16: "no dejen vivo nada que respire "). Esto esta equivocado. Primero, el énfasis en el v. 14 no está en salvar a los no combatientes sino en la permisibilidad de casarse con las mujeres de los enemigos conquistados, adoptar a sus hijos y usar su ganado. Segundo, el contraste no es entre vv. 14 y 16, pero entre el v. 16 y todo el conjunto de instrucciones con respecto a las naciones que están lejos (vv. 10-15). Estos versículos ordenan a Israel que busque hacer tratados de paz primero y si van a la guerra y matan combatientes pueden casarse con las mujeres, adoptar niños y quedarse con el ganado. En otras palabras, en la medida de lo posible, deben buscar la convivencia pacífica con estas naciones. Una orden de ir a la guerra y expulsarlos expresada hiperbólicamente como "destruirlos totalmente" y "no dejar nada vivo que respire" contrastaría con esto. Un punto final sobre esto es que la cuestión crucial es si la interpretación hiperbólica es más plausible que una literal, incluso si una interpretación literal se ajusta mejor a Deuteronomio 20. Arriba, he argumentado que una interpretación literal pone a Josué 6–11 en desacuerdo con los Jueces 1–2 y los capítulos posteriores de Josué. Sería extraño rechazar una interpretación hiperbólica porque un pasaje en Deuteronomio 20 no es coherente con ella y en su lugar adopta una interpretación literal, lo que crea una incoherencia aún mayor en el texto.
53 Debo este punto a las conversaciones con Paul Copan. Vea sus comentarios sobre esto en ¿Es Dios un monstruo moral? 181–82.
54 "Pero debes guardar mis decretos y mis leyes. Los nativos y los extraterrestres que viven entre ustedes no deben hacer ninguna de estas cosas detestables, porque todas estas cosas fueron hechas por las personas que vivieron en la tierra antes que ustedes, y la tierra se contaminó. Y si contaminas la tierra, te vomitará como vomitó a las naciones que estaban antes que tú "(NVI).
55 Deut 2:10–12,20–22; 4:26–30; 28:63.
56 Nicholas Wolterstorff, "Reply to Antony", en Bergmann et al., Divine Evil? 263.
57 Nicholas Wolterstorff, "Reading Joshua", presentado en la conferencia "Mis caminos no son tus caminos: el carácter del Dios de la Biblia hebrea"; Este párrafo estaba en el documento presentado en la conferencia pero fue omitido de la versión publicada en Divine Evil?
58 Alvin Plantinga, "Comentarios sobre los versos satánicos en la Sagrada Escritura", en Bergmann et al., Divine Evil? 110. Plantinga está respondiendo a Evan Fales, quien basó su lectura en la lectura errónea del verso "mata a todas las mujeres pero guarda para ti todas las chicas que nunca se han acostado con un hombre" como una violación dominante, una lectura que también atribuye a Deuteronomio. 21. De hecho, una mirada al contexto inmediato muestra que la referencia a una mujer que no se acuesta con un hombre en el pasaje anterior se mencionó para distinguir a las mujeres en cuestión de aquellas que habían seducido a los hombres israelitas a la idolatría; no está ahí para enfatizar su disponibilidad para el sexo. Deuteronomio 21, de hecho, protege a las cautivas de ser violadas o vendidas como concubinas. Ver Copán, ¿Dios es un monstruo moral? 118-21, 180.
59 Algunos podrían objetar que Dios ordenó el asesinato de hombres, mujeres y niños en 1 Samuel 15, donde Dios le ordenó a Saúl que "destruyera por completo [haram]" y "no perdonara" a los amalecitas. Dios usó el lenguaje radical de "dar muerte a hombres y mujeres, niños y bebés, bueyes y ovejas, camellos y burros" (15: 3 NASB). Es importante tener en cuenta que Saúl llevó a cabo esta orden, ver 1 Sam 15: 7–9:

> Saúl atacó a los amalecitas desde Havila hasta Shur, al este de Egipto. Tomó vivo a Agag, rey de los amalecitas, y destruyó totalmente a toda su gente con la espada. Pero Saúl y el ejército perdonaron a Agag y lo mejor de las ovejas y el ganado, los terneros gordos y los corderos, todo lo que era bueno. Estos no estaban dispuestos a destruirlos por completo, pero todo lo que era

despreciado y débil lo destruyeron totalmente. (NVI)

El lenguaje de "destruir por completo" (haram, y su sustantivo asociado herem), la referencia al ganado vacuno y las ovejas, y la referencia a "preservar" todo paralelo al lenguaje del comando. Por lo tanto, sería difícil justificar la interpretación del comando como literal y el cumplimiento como hiperbólico; el comando y el cumplimiento deben leerse en el mismo sentido. Agag, el único sobreviviente, fue ejecutado unos versos más tarde (15:33). Tomado de forma aislada y leído literalmente, este pasaje registra un genocidio divinamente ordenado que se llevó a cabo.

Sin embargo, si cuando uno lee este pasaje como parte de una sola narrativa (una unidad literaria conectada), entonces aparecen varios problemas. Primero, la narrativa declara enfáticamente que los amalecitas no fueron, de hecho, literalmente eliminados. En 1 Sam 27: 8–9, David invadió un territorio lleno de amalecitas:

Ahora David y sus hombres subieron y atacaron a los Geshuritas, los Girzitas y los Amalecitas. (Desde la antigüedad, estos pueblos habían vivido en la tierra que se extendía hasta Shur y Egipto.) Cada vez que David atacaba un área, no dejaba vivo a un hombre o una mujer, sino que tomaba ovejas y ganado, burros y camellos y ropa. Luego regresó a Achish.

Este texto no solo afirma que los amalecitas todavía existen, sino que la referencia a Egipto y Shur establece que existen en la misma área que Saúl atacó en los pasajes anteriores. Además, David mató a hombres y mujeres amalecitas que vivían en su área y tomó ovejas y ganado como saqueo. Sin embargo, estas son las mismas cosas que Saúl dijo en 1 Samuel 15 que había erradicado.

Como mostramos anteriormente, se dijo que Saúl había matado a todos los amalecitas, hombres y mujeres, desde "Havilah hasta Shur, en la frontera oriental de Egipto", y todo el ganado había sido destruido o tomado como saqueo. Además, en 1 Samuel 30, un ejército considerable de Amalecitas atacó a Ziklag (1 Sam 30: 1). David persiguió a este ejército y libró una larga batalla con ellos y 400 amalecitas huyeron a caballo (1 Sam 30: 7–17). En 2 Sam 1: 8, un amalecita se atribuyó el crédito por matar a Saúl, y 1 Crón 4:43 nos dice que los amalecitas todavía estaban presentes durante el reinado de Ezequías. Entonces, si ves a 1 Samuel y su contexto canónico como una sola unidad literaria, el texto no puede afirmar sensatamente que 1 Samuel 15 y 27 son relatos literalmente verdaderos de batallas con los amalecitas. Tercero, el género y el estilo de los relatos sugieren que 1 Samuel 15 es el no literal; parece altamente hiperbólico y contiene una exageración retórica obvia. Se decía que el ejército de Saúl era 210,000 hombres, y por lo tanto más grande que cualquier ejército conocido en este momento en la antigüedad. Además, Saúl atacó a los amalecitas desde Havila a Shur. Shur está al borde de Egipto; Havila está en Arabia Saudita. Este es un campo de batalla absurdamente grande. El texto usaba retórica hiperbólica estándar de números exagerados y geografía. De manera similar, el uso de 1 Samuel 15 del lenguaje de "destruir completamente" haram "" poblaciones "con la espada" es el mismo que el que se usa hiperbólicamente en Joshua. Además, el lenguaje de "no perdonar" a los amalecitas sino "matar a hombres y mujeres, niños y bebés, bueyes y ovejas, camellos y burros" parece ser un lenguaje estereotípico; es muy similar a la descripción hiperbólica de la derrota militar en 1 Crón 36: 16–1, donde la derrota judía y el exilio a Babilonia se describieron en un lenguaje similar. También hay paralelos obvios entre 1 Samuel 15 y la retórica hiperbólica de la estela de Mesha. Discuto el tema de los amalecitas con más detalle en Paul Copan y Matthew Flannagan, "Some Reflections on the Ethics of Yahweh Wars", en Old Testament 'Holy War' y Christian Morality: Perspectives and Prospects, ed. Jeremy Evans, Heath Thomas y Paul Copan (Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2012).

60 Wolterstorff, "Reading Joshua", 251.

61 Jacob Milgrom, Números: El texto hebreo tradicional con la nueva traducción JPS (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1990), 490–91.

62 Ibid., 490.

63 Ibid.

64 Daniel M. Fouts, "Una defensa de la interpretación hiperbólica de los números en el Antiguo Testamento", Journal of the Evangelical Theological Society 40/3 (1997): 377–87.

65 Correspondencia personal entre Nicholas Wolterstorff y Paul Copan (2 de mayo de 2011).

66 Una vez más, debemos recordar el contexto dialéctico aquí. El escéptico que afirma que Dios ordenó el genocidio está ofreciendo una reductio ad absurdum; ella comienza asumiendo que cualquier cosa que Dios ordene es correcta y que las Escrituras son la Palabra de Dios, luego deriva de estos supuestos la conclusión absurda de que el genocidio no está mal. Entonces, la pregunta es si, de acuerdo con estos supuestos, tal conclusión, de hecho, sigue; por lo tanto, uno tiene derecho, en este contexto, a asumir que el autor era una persona inteligente.

67[67] En Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), Wolterstorff defiende una explicación de cómo la Biblia constituye la Palabra de Dios en términos de apropiación. En la página 54, escribe: "Todo lo que se necesita para que toda la [Biblia] sea el libro de Dios es que el discurso humano que contiene ha sido apropiado por Dios, como un solo libro, para el discurso de Dios". Una implicación de la posición de Wolterstorff es que cuando uno lee la Biblia como la Palabra de Dios, debe leer el canon como discurso apropiado. Citando como ejemplo un caso imaginario en el que se apropia de los escritos de otra persona, Wolterstorff aclara los principios de interpretación del discurso apropiado en la página 205:

> El principio fundamental, afirmo, es el siguiente: el intérprete toma la postura y el contenido de mi discurso apropiado como el de su discurso apropiado, a menos que haya una buena razón para hacer lo contrario, tal "buena razón para hacer lo contrario" consiste, en el fondo , de ser improbable, según la evidencia disponible, que por mi apropiación en esta situación, hubiera querido decir eso y solo eso. En aquellos puntos donde el intérprete tiene buenas razones para hacer lo contrario, procede seleccionando la postura y el contenido ilocucionario que tienen la mayor probabilidad de ser lo que pretendía decir de esta manera. Si el más probable de todos modos es improbable, entonces él adopta alguna opción alternativa, ya que realmente no me apropié del discurso, pero solo parecía hacerlo, que al apropiarse de él dije algo que nunca tuve la intención de decir, que Entendí mal el discurso que apropié, o que él haya entendido mal el discurso apropiado.

Wolterstorff sugiere que el mismo principio se aplica cuando Dios se apropia del "discurso por inscripción" de otro ser humano, excepto que algunas de las opciones alternativas están excluidas. "¡Dios no dice involuntariamente cosas que Dios nunca tuvo la intención de decir, ni tampoco entiende mal el discurso que Dios se apropia!" El resultado de esto es que uno no puede simplemente ofrecer una lectura literal de los pasajes relevantes y concluir de esto que la Biblia no es la Palabra de un Dios justo y amoroso. Para concluir, Dios no se apropió del texto que el crítico necesita para sostener que, dada la evidencia disponible, la más probable de todas las interpretaciones alternativas es que Dios está literalmente afirmando que ordenó el genocidio y que todas las demás alternativas son improbables, de modo que la única otra alternativa es la opción alternativa de que Dios realmente no se apropió del texto. Por lo tanto, el crítico debe argumentar que la lectura literal es la más plausible de todas las lecturas disponibles y también que es más plausible que afirmar que el crítico ha entendido mal el discurso apropiado.

68 See n60.

69 Compare 2 Chron 36:17 with 36:20 and also 36:18 with 36:19.

70 Ver n45.

Capitulo 14

¿EL ANTIGUO TESTAMENTO RESPALDA LA ESCLAVITUD?

Paul Copan

Harriet Beecher Stowe (1811–96) fue el famoso autor de la cabaña del tío Tom. Cuando Abraham Lincoln la conoció cuando ella vino a la Casa Blanca, supuestamente dijo: "¡Entonces tú eres la pequeña mujer que escribió el libro que comenzó esta gran guerra!" Stowe describió la naturaleza de la esclavitud anterior a la guerra (antes de la Guerra Civil): "El poder legal del amo equivale a un despotismo absoluto sobre el cuerpo y el alma" y "no hay protección para la vida del esclavo."[1]

Cuando cristianos y no cristianos por igual leen sobre "esclavos" o "esclavitud" en Israel, a menudo piensan en la línea de la esclavitud anterior a la guerra civil con su comercio de esclavos y crueldades. Esta es una percepción errónea terrible, y muchos, incluidos los "nuevos ateos", han aceptado esta percepción errónea. Uno de ellos, Sam Harris, escribe que los esclavos son seres humanos capaces de sufrir y ser felices. Sin embargo, el Antiguo Testamento los considera como "equipo agrícola", que es "evidentemente malvado."[2] Esto es, desafortunadamente, distorsión y tergiversación.

En mi ensayo, responderé al problema de la "esclavitud", principalmente en el Antiguo Testamento. Las dos primeras secciones están dedicadas a la servidumbre en el Antiguo Testamento: una descripción general seguida de un tratamiento de algunos pasajes problemáticos. La sección final abordará la esclavitud a la luz del Nuevo Testamento. Si bien tengo que ser breve, entro más en detalle en mi libro, ¿Es Dios un monstruo moral? Comprensión del Dios del Antiguo Testamento, al que me refiero al lector.[3]

La servidumbre hebrea como servidumbre por contrato

El servicio de la deuda hebrea (muchas traducciones, desafortunadamente, lo llaman "esclavitud") se compara más justamente con los puestos de aprendiz para pagar deudas, al igual que la servidumbre por contrato durante la fundación

de Estados Unidos. La gente trabajaría durante unos siete años para pagar la deuda de su paso al Nuevo Mundo; Luego fueron libres. En la mayoría de los casos, la servidumbre se parecía más a un empleado residente, incrustado temporalmente en el hogar del empleador hasta que se completaran los términos del contrato. Incluso hoy, los deportistas son "intercambiados" a otro equipo, que tiene un "propietario", y "pertenecen" a una franquicia. Este lenguaje difícilmente sugiere esclavitud, sino un acuerdo contractual formal que debe cumplirse, como en el Antiguo Testamento.[4]

A través de cultivos fallidos u otros desastres, la deuda tendía a llegar a las familias, no solo a las personas. Uno entraría voluntariamente en un acuerdo contractual ("venderse") para trabajar en la casa de otro: "uno de sus compatriotas se empobrece y se vende a sí mismo" (Lev. 25:47 NVI). Se podría "vender" una esposa o hijos para ayudar a mantener a la familia en tiempos económicamente insoportables, a menos que los parientes los "redimieran" (pagando su deuda). Serían deudores por seis años.[5] Las tierras familiares tendrían que ser hipotecadas hasta el año del Jubileo cada 50 años.[6]

Tenga en cuenta bien: la servidumbre no fue impuesta por un extraño, como en el sur de antes de la guerra.[7] Los sirvientes por contrato podían incluso ser "contratados de año en año" y no debían ser "gobernados [d] sobre ... despiadadamente" (Lev. 25: 53-54). En lugar de ser excluidos de la sociedad israelita, los sirvientes estaban completamente integrados en los hogares israelitas.

Se prohibía la servidumbre inevitable de por vida, a menos que alguien amara al jefe de familia y quisiera unirse a él (Éxodo 21: 5). Los sirvientes debían ser liberados eventualmente cada séptimo año con todas las deudas perdonadas (Lev. 29: 35-43). Su estatus legal era único en el antiguo Cercano Oriente (ANE), una mejora dramática sobre los códigos de leyes ANE: "El hebreo no tiene vocabulario de esclavitud, solo de servidumbre."[8]

Por lo tanto, un israelita con escasez de shekels podría convertirse en un sirviente contratado para pagar esa deuda a un "jefe" o "empleador" ('adon). Llamarlo "maestro" suele ser un término demasiado fuerte, al igual que el término 'ebed ("sirviente, empleado") normalmente no debería traducirse como "esclavo". John Goldingay comenta que "no hay nada inherentemente bajo o indigno sobre ser un 'ebed' en Israel". De hecho, es un término honorable y

digno.[9]

La liberación eventual garantizada de un siervo israelita dentro de los siete años era un control o regulación para evitar el abuso y la institucionalización de tales posiciones. El año de lanzamiento les recordó a los israelitas que la servidumbre inducida por la pobreza no era un arreglo social ideal. Por otro lado, la servidumbre existía en Israel precisamente porque existía la pobreza: no hay pobreza, no hay sirvientes en Israel. Y si los sirvientes vivían en Israel, esto era voluntario (típicamente inducido por la pobreza), no forzado.

La dignidad de los sirvientes en Israel

Las leyes de servicio de Israel estaban preocupadas por controlar o regular, no idealizar, un acuerdo de trabajo inferior. La servidumbre israelita, como hemos visto, aunque no es óptima, entró voluntariamente. La intención de las leyes de Israel era combatir posibles abusos, no institucionalizar la servidumbre. De hecho, la esclavitud forzada (secuestro) se castigaba con la muerte, como veremos. Una vez que una persona fue liberada de sus obligaciones de servicio, tuvo el "estatus de ciudadanía plena y sin gravámenes."[10]

La legislación del Antiguo Testamento buscaba evitar la servidumbre voluntaria de la deuda. Se otorgó una buena cantidad de legislación mosaica para evitar que los pobres ingresen incluso en un servicio por contrato voluntario y temporal. A los pobres se les dio la oportunidad de recoger los bordes de los campos o recoger frutos persistentes de los árboles de la cosecha de sus compañeros israelitas (Lev. 19: 9-10; 23:22; Deuteronomio 24: 20-21; cf. Éxodo 23:10). Además, se ordenó a los demás israelitas que prestaran libremente a los pobres (Deut. 15: 7–8), a quienes no se les debía cobrar intereses (Éxodo 22:25; Lev. 25: 36–37). Y cuando los pobres no podían permitirse el lujo de sacrificar animales de alta gama, podían sacrificar animales más pequeños y menos costosos (Lev. 5: 7,11). Además, las deudas debían cancelarse automáticamente cada siete años. Y cuando se liberara a los sirvientes de deuda, debían ser generosamente provistos, sin un "corazón rencoroso" (Deut. 15:10). El resultado final: Dios no quería que hubiera pobreza (o servidumbre) en Israel (Deut 15: 4). Entonces, las leyes de servicio existían para ayudar a los pobres, no para dañarlos o mantenerlos bajos.

En lugar de relegar el tratamiento de los sirvientes ("esclavos") al final del código de la ley (comúnmente hecho en otros códigos de la ley ANE), el asunto

es prioritario en el Éxodo 21. Por primera vez en la ANE, la legislación requiere tratar a los sirvientes ("esclavos") como personas, no como propiedad. No es de extrañar: Génesis 1: 26–27 afirma que todos los seres humanos son portadores de la imagen de Dios. Job mismo declaró que tanto el amo como el esclavo provienen del útero de la madre y son, en última instancia, iguales (31: 13-15). Como escribe un académico: "Tenemos en la Biblia los primeros llamamientos en la literatura mundial para tratar a los esclavos como seres humanos por su propio bien y no solo en interés de sus amos."[11]

Tres disposiciones notables en Israel

Una simple comparación del código de la ley de Israel con los del resto de la ANE revela tres diferencias notables. Si estas tres disposiciones hubieran sido seguidas por sureños "creyentes en la Biblia", entonces la esclavitud anterior a la guerra no habría existido o habría sido un gran problema.

1: Leyes contra daños. Una mejora marcada de las leyes de Israel sobre otros códigos de leyes ANE es la liberación de los propios sirvientes heridos (Éxodo 21: 26–27). Cuando un empleador ("maestro") le arrancó accidentalmente el ojo o le arrancó el diente a su sirviente / empleado, ella quedó en libertad. No se permitía el abuso corporal de los sirvientes. Si un empleador que disciplina a su sirviente resulta en la muerte inmediata, ese empleador ("maestro") mismo debería ser ejecutado por asesinato (Éxodo 21:20), a diferencia de otros códigos ANE.[12] De hecho, el Código de Hammurabi de Babilonia en realidad permitió al maestro cortar la oreja de su esclavo desobediente (¶282). Por lo general, en los códigos de leyes ANE, los amos, no los esclavos, eran simplemente compensados financieramente. Sin embargo, la ley mosaica obligaba a los maestros a rendir cuentas legales por su propio trato a sus propios servidores, no simplemente a los servidores de otra persona.

2: Leyes contra el secuestro. Otra característica única de la ley mosaica fue su condena de secuestrar a una persona para venderla como esclava, un acto castigable con la muerte: "El que secuestra a un hombre, ya sea que lo venda o lo encuentren en su posesión, seguramente será sometido a muerte "(Éxodo 21:16 NVI; cf. Deuteronomio 24: 7). Por el contrario, por supuesto, el secuestro es la forma en que la esclavitud en el sur de antes de la guerra se hizo realidad.

3: Leyes antirretorno. A diferencia del sur anterior a la guerra, Israel debía

ofrecer un puerto seguro a los esclavos extranjeros fugitivos (Deut. 23: 15-16), un marcado contraste con la Ley de esclavos fugitivos de los estados del sur. El Código de Hammurabi exigía la pena de muerte para quienes ayudaban a esclavos fugitivos (¶16). En otros casos menos graves, en las leyes Lipit-Ishtar (¶12), Eshunna (¶49–50) y hitita (¶24), se aplicaron multas por albergar a esclavos fugitivos. Algunos afirman que esto es una mejora. Especie de ! En estos escenarios "mejorados", el esclavo seguía siendo solo propiedad; los arreglos de extradición de ANE aún requerían que el esclavo fuera devuelto a su amo. Y no solo esto, el esclavo estaba volviendo a las duras condiciones que lo llevaron a huir en primer lugar![13] Incluso las leyes mejoradas en el primer milenio antes de Cristo en Babilonia incluyeron, sí, una compensación para el propietario (o quizás algo más severo) por albergar a un esclavo fugitivo. Sin embargo, los esclavos que regresaron estaban desfigurados, incluidas las orejas cortadas y la marca.[14] ¡Este no es el tipo de mejora para publicitar demasiado!

El erudito del Antiguo Testamento Christopher Wright observa: "No se ha encontrado ninguna otra ley antigua del Cercano Oriente que exija que un maestro rinda cuentas por el tratamiento de sus propios esclavos (a diferencia del daño causado al esclavo de otro maestro), y la ley universal de otro modo con respecto los esclavos fugitivos eran que debían ser devueltos, con severas sanciones para aquellos que no cumplían."[15]

Si estas tres leyes claras del Éxodo y el Deuteronomio se hubieran seguido en el sur de Estados Unidos, entonces la "esclavitud" no habría sido un problema. Además, el trato de Israel a los sirvientes ("esclavos") no tenía paralelo en la ANE.

Examen de textos difíciles

Hemos visto la naturaleza general de la servidumbre del Antiguo Testamento. Ahora, veamos tres de los textos de servidumbre del Antiguo Testamento más desafiantes.

¿Golpear esclavos hasta la muerte?

> *"Si un hombre golpea a su sirviente o su sirvienta con un bastón para que muera como resultado del golpe, seguramente será castigado [naqam]. Sin embargo, si el sirviente herido sobrevive uno o dos días, el*

el propietario no será castigado [naqam], porque ha sufrido la pérdida ". (Éxodo 21: 20–21 NETO)

¿El sirviente es meramente propiedad aquí? El Antiguo Testamento afirma la dignidad plena de cada persona (por ejemplo, Génesis 1: 26–27; Deuteronomio 15: 1–18; Job 31: 13–15), y este pasaje no prueba ninguna excepción. Si el sirviente murió después de "un día o dos", se le dio al maestro el beneficio de la duda de que no había ninguna intención asesina involucrada. Pero si el maestro golpea a un sirviente para que muera inmediatamente significa que el maestro sería juzgado por pena capital: "será vengado" (ESV). Este verbo naqam siempre implica la pena de muerte.[16] Este tema refuerza el tema "vida por vida" (21: 23–24), que sigue el pasaje que golpea al sirviente. El sirviente debía ser tratado no como propiedad, sino como un ser humano digno.

¿Dejando atrás esposa e hijos?

"Si compras un sirviente hebreo, él te servirá durante seis años, pero en el séptimo año saldrá gratis sin pagar nada. Si entra solo, saldrá solo; si tuviera una esposa cuando él entró, entonces su esposa saldrá con él. Si su maestro le dio una esposa, y ella dio a luz hijos o hijas, la esposa y los hijos pertenecerán a su maestro, y él saldrá solo. el siervo debe declarar: "Amo a mi amo, a mi esposa y a mis hijos; no saldré libre", entonces su amo debe llevarlo ante los jueces, y él lo llevará a la puerta o al poste de la puerta, y su amo le perforará la oreja con un punzón, y lo servirá para siempre ". (Éxodo 21: 2–6 NETO)

Arriba, notamos que, por desesperación, un hombre podría contratar para contratar temporalmente ("vender") a su esposa o hijos o incluso a sí mismo para ayudar a sacar a la familia de la deuda, una servidumbre voluntaria, muy diferente a la esclavitud anterior a la guerra. El hombre, la esposa y los niños tendrían un techo sobre sus cabezas con comida y ropa suministrada por el empleador ("maestro"). En cuanto a esta ley en particular, algunos críticos se quejan de que una mujer y sus hijos están en desventaja, incluso atrapados, pero el hombre queda en libertad, y esto refleja un sesgo anti-mujer / niño, o atrapa al hombre para que se quede con el maestro. si se casa con una compañera de servicio.

Tres respuestas están en orden. Primero, tenemos buenas razones para pensar

que este pasaje no es específico de género. Este es un ejemplo de jurisprudencia ("si surge tal y tal escenario, entonces así es como se debe proceder"), y la jurisprudencia era típicamente neutral en cuanto al género. Además, los jueces israelitas eran muy capaces de aplicar leyes a hombres y mujeres por igual. Una mujer empobrecida, que su padre no le dio como futura esposa a un hombre (viudo o divorciado) o su hijo (Éxodo 21: 7–11), podría realizar tareas domésticas estándar,[17] y ella podría salir libre por esta misma ley.[18]

Varios eruditos sugieren esta lectura alternativa legítima para ilustrar la naturaleza no específica de género de este pasaje: "Si compras un sirviente hebreo, ella debe servirte durante seis años. Pero en el séptimo año, saldrá gratis ... Si su amo le da un esposo, y ellos tienen hijos o hijas, el esposo y los hijos pertenecerán a su amo, y ella saldrá sola ". Esta lectura tiene mucho sentido, y el espíritu de la ley no se viola en absoluto.

En segundo lugar, este escenario no es tan duro como parece. Sigamos con un escenario de sirviente masculino. Digamos que el empleador arregla un matrimonio entre este sirviente soltero y una sirvienta. (En este caso de servidumbre por deudas, la familia del empleador ahora entablaría negociaciones de matrimonio). Al llevar al sirviente a su casa para saldar una deuda, el jefe hizo una inversión. Él sufriría una pérdida si el criado dejara el contrato. En el servicio militar, incluso si un soldado se casa, no puede simplemente alejarse, ya que todavía le debe su tiempo a los militares. Por lo tanto, no tendría sentido dejar que el hombre se fuera con su familia sin pagar la deuda.

Tercero, el hombre liberado tiene tres opciones: (a) Podía esperar a que su esposa e hijos terminaran su período de servicio mientras trabajaba en otro lugar. ¡No, su esposa e hijos no estuvieron "atrapados" en la casa del empleador el resto de sus vidas! Podrían ser liberados cuando la esposa saldara su deuda. Sin embargo, si el hombre ahora libre trabajara en otro lugar, esto significaría que habría sido separado de su familia y su jefe ya no le proporcionaría comida, ropa y refugio. Por otro lado, si vivía con su familia después de la liberación, aún tendría que pagar la habitación y la comida. Entonces, este escenario creó su propio conjunto de desafíos financieros.

(b) Podría conseguir un trabajo decente en otro lugar y salvar a sus shekels para pagarle a su jefe para liberar a su esposa e hijos de las obligaciones contractuales. El problema es que habría sido muy difícil para el hombre mantenerse a sí mismo y ganar suficiente dinero para liberar la deuda de su

familia.

(c) Podría comprometerse a trabajar permanentemente para su empleador: un contrato de por vida (vv. 5-6). Podía quedarse con su familia y permanecer en circunstancias económicas bastante estables, formalizando su intención en una ceremonia legal ante los jueces ("Dios") al perforarle la oreja con un punzón.

En general, la indigencia en Israel provocó la servidumbre voluntaria. En circunstancias desafortunadas durante los tiempos económicos sombríos, las leyes de Israel proporcionaron redes de seguridad para la protección, no para la opresión.

¿Poseer esclavos extranjeros?

> "[Los israelitas] no deben venderse en una venta de esclavos ... En cuanto a los esclavos y esclavas que tengas, puedes adquirir esclavos y esclavas de las naciones paganas que te rodean. Entonces, también, está fuera de los hijos de los extranjeros que viven como extranjeros entre ustedes para que puedan obtener la adquisición, y de sus familias que están con ustedes, a quienes habrán producido en su tierra; también pueden convertirse en su posesión. Incluso pueden legar a tus hijos después de ti, para recibirlos como posesión; puedes usarlos como esclavos permanentes ... " (Levítico 25: 42, 44–46)

Este texto preocupa a muchos, ya que parece que los extranjeros aquí podrían ser tratados como chattel. Pero considere los siguientes puntos. Primero, según Lev 19: 33–34, Israel debía amar al extraño en la tierra. Además, las leyes de Éxodo (Éxodo 21: 20–21,26–27) protegen del abuso a todas las personas en servicio a los demás, no solo a los israelitas.[19] *Segundo, el verbo "adquirir [qanah]" en Lev 25: 39–51 no necesita involucrar vender o comprar sirvientes extranjeros como propiedad. Este verbo aparece en Gen 4: 1 (Eva ha "conseguido un hijo varón" NASB) y 14:19 (Dios como "Poseedor del cielo y la tierra" NASB),*[20] y Booz "adquirió" a Ruth como esposa (Rut 4:10), claramente una compañera completa y no inferior.

Tercero, ¡los mismos "extranjeros" en servidumbre (v. 45) son los mismos capaces de suficientes "medios" para comprar su propia libertad (v. 47)! No estaban inevitablemente atrapados en la servidumbre de por vida. El texto continúa: "si los medios de un extraño o de un extranjero con usted se vuelven

suficientes" (v. 47 NASB). Los términos extraño (ger) y extranjero (toshab) están conectados con los términos usados en el versículo 45. Es decir, estos servidores extranjeros "adquiridos" podrían potencialmente mejorarse a sí mismos hasta el punto de contratar servidores. (Por supuesto, se prohíbe que un extranjero contrate a un sirviente israelita). En principio, todas las personas en servidumbre dentro de Israel podrían ser liberadas, a menos que hayan cometido un delito.[21]

Cuarto, en algunos casos, los servidores extranjeros podrían ser elevados y aparentemente totalmente iguales a los ciudadanos israelitas. Por ejemplo, la descendiente de Caleb, Jarha, terminó casándose con un sirviente egipcio: "Ahora Sheshan no tenía hijos, solo hijas. Y Sheshan tenía un sirviente egipcio que se llamaba Jarha. Sheshan le dio a su hija a Jarha su sirviente en matrimonio, y ella le dio a luz Attai "(1 Crón. 2: 34–35 NASB). Tenemos un matrimonio entre un servidor extranjero y una persona libre establecida con bastante pedigrí, y la implicación clave es que los derechos de herencia recaerían en la descendencia del servidor, Attai.

Quinto, se exigió a Israel que protegiera a los esclavos fugitivos extranjeros dentro de las fronteras de Israel y no se les devolviera a sus amos severos (Deut 23: 15-16), y también se prohibió el secuestro de esclavos (Exod 21:16; Deut 24: 7). Por lo tanto, Levítico 25 debe entenderse teniendo en cuenta estas protecciones humanizadoras generales.

Sexto, dado que los no israelitas no debían adquirir tierras en Israel, los extranjeros sin hogar y sin tierra no tendrían más opción que unirse a los hogares israelitas como sirvientes, lo que podría haber sido la única alternativa posible, y no necesariamente una mala alternativa. . John Goldingay escribe que "tal vez muchas personas estarían razonablemente felices de conformarse con ser servidores a largo plazo o de por vida. Los sirvientes cuentan como parte de la familia ". Añade:" incluso se puede imaginar a personas que comenzaron como sirvientes de la deuda que se ofrecen como voluntarios para convertirse en sirvientes permanentes porque aman a su amo y a su hogar "(cf. Deuteronomio 15: 16-17).[22]

Séptimo, varios eruditos ven al siervo "hebreo" de Éxodo 21: 2 como un extranjero sin lealtades políticas que ha venido a Israel. Tenga en cuenta que no estaba encerrado en la servidumbre de por vida (a menos que eligiera esto); tuvo que ser liberado en el séptimo año, presumiblemente para regresar a su país de origen.

Esclavitud en el Nuevo Testamento

En las dos secciones anteriores, me concentré en la servidumbre por deudas del Antiguo Testamento y algunos de los pasajes difíciles que los críticos suelen plantear. En esta sección, me enfoco en la esclavitud en el Nuevo Testamento, un mundo muy diferente de la esclavitud institucionalizada (propiedad), un tema que abordo con más detalle en ¿Es Dios un monstruo moral? Durante el primer siglo, un enorme 85-90 por ciento de la población de Roma consistía en esclavos con posiciones bajas y prestigiosas. Un paso atrás del Antiguo Testamento, sí, ¡pero eso fue culpa de Roma!

Esclavos como personas

El Nuevo Testamento presupone una igualdad fundamental porque todos los humanos son creados a imagen de Dios (Jas 3: 9; cf. Génesis 1: 26–27), sin embargo, una unidad aún más profunda en Cristo trasciende los límites humanos y las estructuras sociales: ningún judío o griego, esclavos o libres, no hombres y mujeres, ya que los creyentes son "uno en Cristo Jesús" (Gálatas 3:28 BLA; cf. Col 3:11).

Algunos críticos afirman: "Jesús nunca dijo nada acerca de lo incorrecto de la esclavitud". ¡No tan! En su "manifiesto de misión", se opuso explícitamente a toda forma de opresión; después de todo, vino "para proclamar la liberación de los cautivos ... para liberar a los oprimidos" (Lucas 4:18 NASB; cf. Isa 61: 1). Pero así como Jesús no presionó por un plan de reforma económica en Israel, sino que más bien abordó actitudes como la avaricia, el materialismo, la satisfacción y la generosidad, los escritores del Nuevo Testamento abordaron las actitudes subyacentes con respecto a la esclavitud: los maestros cristianos llamaban esclavos cristianos "hermano" o " hermana "y se les ordenó mostrar compasión, justicia y paciencia; "maestro" significaba responsabilidad y servicio, no opresión y privilegio. Así, el gusano ya estaba en el bosque para alterar las estructuras sociales.

Los escritores del Nuevo Testamento, como Jesús su Maestro, se opusieron a la deshumanización y la opresión de los demás. De hecho, Pablo da "reglas domésticas" en Efesios 6 y Colosenses 4 no solo para los esclavos cristianos sino también para los maestros cristianos. Los esclavos son en última instancia responsables ante Dios, su Maestro celestial. Pero los maestros deben "tratar a sus esclavos de la misma manera", es decir, como personas gobernadas por un Maestro celestial (Ef 6: 9 NVI). El comentarista Peter O'Brien señala que "la

exhortación críptica de Paul es indignante" para su día.[23]

Dada la igualdad espiritual de esclavos y libres, los esclavos podrían incluso tomar posiciones de liderazgo en iglesias o ser socios iguales en el evangelio con, digamos, Pablo. El ministerio de Pablo ilustra cómo en Cristo no hay esclavos ni libres, saludando a las personas en sus epístolas por su nombre. La mayoría de estos individuos habían usado comúnmente nombres de esclavos y libertos. Por ejemplo, en Rom 16: 7 y 9 se refiere a Andronicus y Urbanus (nombres comunes de esclavos) como parientes, compañeros de prisión y compañeros de trabajo. El enfoque del Nuevo Testamento sobre la esclavitud es completamente contrario al de los aristócratas y filósofos como Aristóteles, quienes sostuvieron que ciertos humanos eran esclavos por naturaleza (Política I.13).

Pablo les recordó a los maestros cristianos que ellos, con sus esclavos, eran compañeros esclavos del mismo Maestro imparcial; así que no debían maltratarlos, sino tratarlos como hermanos y hermanas en Cristo. Pablo pidió a los amos humanos que otorguen "justicia y equidad" a sus esclavos (Col 4: 1 NASB). De manera sin precedentes, Pablo trató a los esclavos como personas moralmente responsables (Col 3: 22-25) que, como sus amos cristianos, son "hermanos" y parte del cuerpo de Cristo (1 Tim 6: 2).[24] Los esclavos y amos cristianos por igual pertenecen a Cristo (Gal 3:28; Col 3:11). El estado espiritual es más fundamental y liberador que el estado social.

El "silencio" de los escritores del Nuevo Testamento sobre la esclavitud

Aunque los críticos afirman que los escritores del Nuevo Testamento guardan silencio sobre la esclavitud, vemos una sutil oposición a ella de varias maneras. Podemos decir con confianza que Paul habría considerado la esclavitud anterior a la guerra civil con su trata de esclavos como una abominación, una violación total de la dignidad humana y un acto de robo humano. En la "lista de vicios" de Pablo en 1 Tim 1: 9–10, expone del quinto al noveno mandamientos (Éxodo 20 / Deuteronomio 5); allí condena a los "traficantes de esclavos" (NIV) que roban lo que no es legítimamente suyo.[25]

Los críticos se preguntan por qué Pablo o los escritores del Nuevo Testamento (cf. 1 Pedro 2: 18–20) no condenaron la esclavitud directamente y les dijeron a los maestros que liberaran a sus esclavos. Sin embargo, primero debemos separar esta pregunta de otras consideraciones. La posición de los

escritores del Nuevo Testamento sobre el estado negativo de la esclavitud fue clara en varios puntos:

- el repudio de la trata de esclavos (1 Tim. 1: 9-10);
- la afirmación de la plena dignidad humana y la igualdad del estado espiritual de los esclavos;
- el estímulo para que los esclavos adquieran su libertad siempre que sea posible (1 Cor 7: 20–22);
- las afirmaciones revolucionarias cristianas (por ejemplo, Gálatas 3:28) que, si se toman en serio, ayudarían a desgarrar el tejido de la institución de la esclavitud; de hecho, esto es precisamente lo que tuvo pleno efecto varios siglos después, a saber, la eventual erradicación de la esclavitud en Europa; y
- la condena de tratar a los humanos como carga (Apoc. 18: 11-13, donde la condenada Babilonia, la "ciudad" de los opositores a Dios) está condenada porque ella había tratado a los humanos como "carga", después de haber traficado con "esclavos [literalmente 'cuerpos'] y vidas humanas, "NASB).

Paul, junto con Peter, no pidió un levantamiento para derrocar la esclavitud en Roma. Por un lado, no querían que la fe cristiana fuera percibida como opuesta al orden social y la armonía. Por lo tanto, a los esclavos cristianos se les dijo que hicieran lo correcto; incluso si fueran maltratados, su conciencia estaría limpia (1 Pedro 2: 18-20). Sí, las obligaciones recaían en estos esclavos sin su previo consentimiento. Entonces, el camino que los primeros cristianos debían tomar era complicado, muy diferente a la situación de la servidumbre voluntaria en la ley mosaica.

Un levantamiento de esclavos perjudicaría el evangelio y probaría una amenaza directa para un establecimiento romano opresivo (por ejemplo, "¡Maestros, liberen a sus esclavos!" O "¡Esclavos, arrojen sus cadenas!"). Roma aplastaría la oposición flagrante con una fuerza rápida y letal. Entonces, la advertencia de Peter a los esclavos tratados injustamente implica un sufrimiento soportado sin represalias. No, el sufrimiento en sí mismo no es bueno: una actitud sádica, no bíblica; más bien, la respuesta correcta en medio del sufrimiento es encomiable.

Por otro lado, los primeros cristianos socavaron la esclavitud indirectamente,

rechazando muchas suposiciones grecorromanas comunes al respecto (por ejemplo, la de Aristóteles) y reconociendo el valor intrínseco e igual de los esclavos. Dado que el Nuevo Testamento nivelaba todas las distinciones al pie de la cruz, la fe cristiana era particularmente atractiva para los esclavos y las clases bajas, siendo contracultural, revolucionaria y anti-status quo. Por lo tanto, como la levadura, una vida semejante a la de Cristo puede tener un efecto gradual de levadura en la sociedad, de modo que las instituciones opresivas como la esclavitud finalmente puedan desaparecer. Esto es, de hecho, lo que ocurrió en toda Europa: la esclavitud fracasó desde que los europeos "cristianizados" vieron claramente que poseer otro ser humano era contrario a la creación y a la nueva creación en Cristo.[26]

Esta estrategia incremental fue tomada por el presidente Abraham Lincoln, quien despreciaba la esclavitud pero se acercaba astutamente. Siendo un estudiante excepcional de la naturaleza humana, reconoció que las realidades políticas y las reacciones predecibles a la abolición requerían un enfoque incremental. La ruta abolicionista radical de John Brown y William Lloyd Garrison crearía (¡y lo hizo!) Simplemente crear una reacción social contra los abolicionistas radicales y dificultar aún más la emancipación.[27]

Volviendo Onésimo: ¿un retroceso a Hammurabi?

Una parte clave del Nuevo Testamento pide ser discutida: la carta de Filemón. ¿Estaba Paul enviando a Onésimo de regreso a su supuesto dueño Filemón un paso moral hacia atrás? ¿Se parecía más al opresivo Código babilónico de Hammurabi, que insistía en devolver esclavos fugitivos a sus amos, algo prohibido en el Antiguo Testamento (Éxodo 21:16; Deuteronomio 23: 15-16)? Algunos acusan que Pablo estaba del lado de este antiguo código opresivo contra el Antiguo Testamento.

Tenga en cuenta que leer una epístola del Nuevo Testamento como Filemón es como escuchar a una sola persona en una conversación telefónica. Solo escuchamos la voz de Paul, pero existen muchas lagunas que nos gustaría haber llenado. ¿Cuál era la relación de Paul con Filemón ("querido amigo y compañero de trabajo" y "compañero" [vv. 1,17, NVI])? ¿Qué deuda tenía Filemón con Paul? ¿Cómo había perjudicado Onésimo a Filemón (si es que lo hizo)?[28] Muchos intérpretes se han tomado la libertad de "ayudarnos" a llenar los vacíos. El resultado típico? Se lee demasiado en el texto. La "hipótesis del esclavo

fugitivo" común (que Onésimo era un esclavo fugitivo de Filemón) en realidad es bastante tardía, y se remonta al padre de la iglesia John Crisóstomo (AD 347–407). Sin embargo, existe un genuino desacuerdo académico sobre esta interpretación. Por un lado, la epístola no contiene verbos de "vuelo", como si Onésimo se hubiera ido de repente. Y Paul no reveló ningún indicio de temor de que Filemón trataría brutalmente a un Onésimo que regresaba, como solían hacer los maestros romanos cuando atrapaban a sus esclavos fugitivos.

Se ha sugerido plausiblemente que Onésimo y Filemón eran hermanos cristianos (quizás biológicos) separados.[29] Pablo exhortó a Filemón a no recibir a Onésimo como esclavo (cuyo estatus en la sociedad romana significaba alienación y deshonra); más bien, Onésimo debía ser recibido como un hermano amado: "para que puedas tenerlo de vuelta para siempre, ya no como esclavo, sino mejor que un esclavo, como un querido hermano. Es muy querido para mí, pero incluso más querido para ti , como hombre y como hermano en el Señor " (Film 1: 15–16 NIV, mi énfasis).

Observe el lenguaje de sonido similar en Gal 4: 7: "Por lo tanto, ya no eres un esclavo, sino un hijo; y si eres un hijo, entonces un heredero de Dios" (NASB). Esto puede arrojar más luz sobre cómo interpretar la epístola de Filemón: Pablo quería ayudar a sanar la grieta para que Onésimo (no un esclavo real) fuera recibido como un hermano amado en el Señor, ni siquiera un hermano biológico. Hacerlo sería seguir el ejemplo de Dios al recibirnos como hijos e hijas en lugar de esclavos.

Incluso si Onésimo era un esclavo real, esto no significaba que fuera un fugitivo. Si hubiera ocurrido un desacuerdo o malentendido entre Onésimo y Filemón, y Onésimo hubiera buscado a Paul para intervenir de alguna manera o para arbitrar la disputa, entonces esto no habría convertido a Onésimo en un fugitivo oficial. Y dado el conocimiento de Paul sobre el carácter de Filemón y su historial de dedicación cristiana, la sugerencia de que el regreso de Onésimo fue "Hammurabi Revisited" está fuera de lugar. Una vez más, si Onésimo era un esclavo en la casa de Onésimo, la estrategia de Pablo era esta: en lugar de prohibir la esclavitud, ¡imponer la comunión![30]

Observaciones finales

En el Antiguo Testamento, vemos un sistema legal humanizador muy mejorado frente a otros antiguos códigos de leyes del Cercano Oriente. Y cuando

miramos el Nuevo Testamento, obtenemos una perspectiva más profunda. Escrito durante el dominio romano con su esclavitud de chattel en su lugar, los Evangelios exigen la liberación de la deshumanización y la tiranía. La misión de Cristo no es de opresión y destrucción; más bien, viene a dar vida, a sanar, a redimir y a liberar (Lucas 4:18). Y Pablo en Gálatas 3:28 no abolió la esclavitud; más bien, lo hace en última instancia irrelevante! Todas las estructuras que separaban a judíos y griegos, hombres y mujeres, esclavos y libres fueron radicalmente revocadas por estos cristianos que compartían una comida común para celebrar la muerte del Señor (cf. 1 Cor 11: 17–34). De hecho, este fue un acto desafiante y contracultural contra las estructuras sociales incrustadas de Roma, muy lejos del argumento de la "renuncia pasiva" de los críticos ("Pablo no habló en contra de la esclavitud sino que la aceptó").

Además, la Cena del Señor también fue un acto culturalmente vergonzoso, pero socialmente desafiante: no solo estos cristianos adoraron en la mesa de su Mesías, una vez humillado y crucificado (¡que resucitó de entre los muertos!); Los cristianos de menor nivel social —mujeres, gentiles y esclavos— fueron tratados como iguales a los hombres, los judíos y las personas libres. En la iglesia primitiva, ¡había comenzado una revolución social!

En resumen, Jesús y los escritores del Nuevo Testamento se opusieron a la opresión, el comercio de esclavos y tratar a los humanos como carga. Los primeros cristianos eran una nueva comunidad revolucionaria unida por Cristo, un pueblo que trascendía las barreras raciales, sociales y sexuales, lo que eventualmente condujo a una Europa libre de esclavitud unos siglos después.

1 Harriet Beecher Stowe, una clave para la cabaña del tío Tom; Presentación de los hechos y documentos sobre los cuales se funda la historia, junto con declaraciones corroborativas que verifican la verdad del trabajo (Boston: John P. Jewett, 1853), I.10, 139.

2 Sam Harris, The End of Faith (Nueva York: Norton, 2004), 18.

3 Paul Copán, ¿Dios es un monstruo moral? Comprensión del Dios del Antiguo Testamento (Grand Rapids: Baker, 2011). Este capítulo está adaptado de tres ensayos que escribí para Enrichment Journal.

4 Douglas Stuart, Éxodo (Nashville: B&H Academic, 2009), 474–75.

5 De Tikva Frymer-Kenski, "Anatolia y el Levante: Israel", en A History of Ancient Near East Law, vol. 2, ed. Raymond Westbrook (Leiden: Brill, 2003).

6 Ver Gregory C. Chirichigno, Deuda-esclavitud en Israel y el antiguo Cercano Oriente, JSOT Supplement Series 141 (Sheffield: University of Sheffield Press, 1993), 351–54.

7 Ver Gordon Wenham, "Familia en el Pentateuco", en Familia en la Biblia, ed. Richard S. Hess y Daniel Carrol (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 21.

8 J. A. Motyer, El mensaje del éxodo (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), 239.

9 John Goldingay, Teología del Antiguo Testamento: La vida de Israel, vol. 3 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 460.

10 John I.Durham, Éxodo (Waco, TX: Word, 1987), 321.
11 Muhammad A. Dandamayev, s.v. "Slavery (Old Testament)", en Anchor Bible Dictionary, vol. 6, ed. David Noel Freedman (Nueva York: Doubleday, 1992).
12 Ver Christopher Wright, Ética del Antiguo Testamento y el pueblo de Dios (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 292.
13 Las referencias de textos legales de ANE son de El contexto de las Escrituras: Volumen II: Inscripciones monumentales del mundo bíblico, ed. William W. Hallo (Leiden: Brill, 2003); Martha T. Roth, Colecciones de Derecho de Mesopotamia y Asia Menor, 2ª ed. (Atlanta: Scholars Press, 1997). Ver también Elisabeth Meier Tetlow, Mujeres, crimen y castigo en Ancient Law and Society: Volumen 1: The Ancient Near East (Nueva York: Continuum, 2004).
14 Raymond Westbrook, ed., S.v. "Periodo neobabilónico", en A History of Ancient Near Eastern Law, ed. Raymond Westbrook, Manual de Estudios Orientales (Leiden: Brill Academic, 2003), 2: 932.
15 Wright, Ética del Antiguo Testamento, 292.
16 Chirichigno, esclavitud de la deuda en Israel y el antiguo Cercano Oriente, 155–63.
17 Es incorrecto que este pasaje implique poligamia o concubinato. La hija debía casarse con el amo (que estaba divorciado o viudo) o con el hijo casable del amo, no como una esposa de respaldo para dar descendencia. Ya se nos dice en el v. 8 que el hombre no elige tomar a la sirvienta como su esposa. En ese caso, debemos entender que el v. 10 significa que se casa con otra en lugar de con la sirvienta. Además, el v. 11 a veces se traduce engañosamente como "derechos conyugales"; es más probable que signifique "petróleo" o "refugio / protección". Sobre esto, ver cap. 11 en Paul Copan, ¿Es Dios un monstruo moral?
18 Capítulo. 6 en Chirichigno, esclavitud de la deuda en Israel y el antiguo Cercano Oriente.
19 Roy Gane, Levítico, Números, Comentario de la aplicación NIV (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 441–42.
20 John Goldingay, Israel's Life (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), 464 y nota.
21 Walter C. Kaiser, "A Principlizing Model", en Four Views of Move Beyond the Bible to Theology, ed. Stanley N. Gundry y Gary T. Meadors (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 40.
22 Goldingay, La vida de Israel, 465–66.
23 Peter T. O'Brien, The Letter to the Ephesians, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 454.
24 Ibid., 455.
25 Ver Gordon D. Fee, 1 y 2 Timothy, Titus, NIBC 13 (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 45–46, n49.
26 Jonathan Hill, ¿Qué ha hecho el cristianismo por nosotros? (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), 176.
27 Ver A. Lincoln: A Biography de Ronald C. White (Nueva York: Random House, 2009), que explora estos temas en detalle.
28 Para una buena discusión general, ver David B. Capes, Rodney Reeves y E. Randolph Richards, Redescubriendo a Paul (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007), 237–41. También tomé prestados ideas de Allen Dwight Callahan, "La epístola de Pablo a Filemón: hacia un argumento alternativo", Harvard Theological Review 86 (1993): 357–76; Sarah Winter, "La carta de Pablo a Filemón", New Testament Studies 33 (1987): 1–15.
29 Ver Callahan, "La epístola de Pablo a Filemón".
30 James Tunstead Burtchaell, El problema de Filemón: Una teología de la gracia (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 21.

Parte 5

UNICIDAD CRISTIANA Y OTRAS RELIGIONES

Capitulo 15

CUESTIONANDO LAS ENSEÑANZAS ISLÁMICAS SOBRE EL CORÁN

Michael H. Edens

El Islam reclama un estatus especial para su libro sagrado, el Corán,[1] como revelación divina. Para los musulmanes, el libro tiene una autoridad espiritual incuestionable. Hacen tres reclamos por el libro. Primero, la autoridad espiritual del Corán se deriva del hecho de que el Corán es únicamente un discurso de Dios completamente desprovisto de elementos humanos. Segundo, el Corán continúa y completa el mensaje de los libros celestiales que tiene ante sí. Tercero, el Corán es la revelación completa y final.

A la luz de estas afirmaciones, varios supuestos islámicos plantean preguntas. Está más allá del alcance de este proyecto actual examinar la más grave de estas suposiciones: la visión coránica de quién es Alá y su relación con y dentro de su creación. En cambio, un examen de la consistencia interna de las interpretaciones islámicas del Corán como revelación especial y autoridad espiritual suprema para la humanidad es el objetivo más modesto aquí. Este ensayo discutirá tres reclamos islámicos a la autoridad suprema para el Corán y las preguntas que surjan de estas declaraciones.

Afirmación # 1: "La autoridad espiritual del Corán se deriva del hecho de que el Corán es únicamente un discurso de Dios completamente desprovisto de elementos humanos".

En esta primera sección, examinaremos las siguientes preguntas:

1. ¿Puede esta afirmación enfrentarse a porciones del Corán que parecen tener una historia textual?
2. ¿Es razonable leer pasajes que expresan la interacción con las comunidades y las personas de los días de Mahoma como el discurso eterno de Allah?

3. Algunas partes del Corán se centran en la casa de Muhammad y su derecho al exceso matrimonial. ¿Este estrechamiento de interés argumenta en contra de la naturaleza divina del hablante?
4. Si el Corán está en conflicto con los registros respetados de la historia humana, ¿eso niega las afirmaciones de la autoría eterna?
5. Dado que a veces el texto registra claramente a alguien que no es Alá hablando, ¿cómo es ese discurso de Dios?

Los apologistas musulmanes buscan eliminar cualquier debate sobre la autoridad espiritual de sus escrituras al afirmar que es únicamente un discurso de Dios, sin ningún contenido humano. En su opinión, declarar que el Corán es únicamente un discurso de Dios (ykallimhu Allah) elimina el contenido de todas las preguntas. Para la gran mayoría de los musulmanes en todo el complejo mundo islámico, el Corán es la revelación final y completa de Dios a la humanidad. Daniel Brown, en Una nueva introducción al Islam, identifica tres formas de acercarse a las escrituras islámicas. Primero, el Corán puede ser estudiado por el significado del mensaje. También se puede examinar el texto como un artefacto histórico. La forma final de acercarse al Corán es como un objeto sagrado, que es una unidad indivisible.[2] Si bien los tres métodos de estudio del Corán se pueden entender desde la perspectiva occidental, la mayoría de los musulmanes se acercan al Corán como un objeto sagrado unificado indivisible.[3]

La comprensión musulmana del Corán como discurso de Dios se extrae de las enseñanzas del Corán sobre sí mismo y la naturaleza de la revelación especial. El texto que define este concepto es la sura (capítulo) llamada Consulta (sura 42) y ayah (versículo) 51:[4] "No es apropiado para un hombre que Alá le hable excepto por inspiración, o detrás de un velo, o por el envío de un Mensajero para revelar, con el permiso de Alá, lo que Alá quiere: porque Él es el más alto, el más sabio "Los tres modos por los cuales Allah se dirige a una persona transmiten el control completo de Allah sobre su mensaje sin modificación o enmienda humana. Los comentaristas islámicos hacen un gran esfuerzo para identificar a Mahoma como el sucesor previsto de Moisés para liderar a la humanidad en la tierra.[5] Sin embargo, este documento solo busca observar los problemas que surgen de las afirmaciones musulmanas del Corán

como un discurso de Dios sin contenido humano. No se hará ningún intento de comparar los modos de revelación especial que se le proporcionaron a Moisés y Mahoma.

1. Si partes del Corán tienen una historia textual, ¿esto niega estas afirmaciones de que el Corán es únicamente un discurso de Dios?

El Corán es la fuente final de la gramática árabe. Está compuesto por la lengua árabe más pura, supone el Islam. El árabe es el idioma de Alá con el que produjo un libro celestial. El Corán árabe transcrito humanamente es una copia exacta del libro de Alá. Sin embargo, muchas palabras extranjeras aparecen dentro del texto del Corán. Este descubrimiento no es nuevo. Alfons Mingana había deducido gran parte de esta información en su trabajo de 1927, Influencia siríaca en el estilo del Kur'an. Cuando Mingana miró todas las palabras extranjeras en el libro, descubrió cinco grupos de idiomas. Las palabras etíopes y persas representaron cada una el 5 por ciento de las palabras. Las palabras hebreas y grecorromanas comprendían cada una el 10 por ciento de las palabras extranjeras en el libro. Sin embargo, casi el 70 por ciento de las palabras tenían sus raíces en siríaco, incluidos el arameo y el palestino cristiano. La evidencia que proporcionó Mingana se dividió en seis categorías: (a) nombres propios, (b) términos religiosos, (c) expresiones del lenguaje ordinario, (d) ortografía, (e) construcciones de oraciones y (f) referencias históricas extranjeras.[6] La realidad que muestran las tabulaciones de Mingana es difícil de explicar en un libro diseñado por Allah para comunicarse oralmente con hablantes árabes no alfabetizados. Sin embargo, eruditos modernos como Christoph Luxenberg, John Wansbrough, Jane Dammen McAuliffe y Andrew Rippin están explorando la historia textual con copias tempranas del texto recientemente descubiertas. [7] Estos estudios apuntan a "pistas de una historia 'oculta' del texto [Corán] antes y durante las revelaciones entregadas a Mahoma."[8] Para muchos eruditos no musulmanes, se entiende que el Corán tiene una historia textual y una autoría grupal.[9]

2. Si los pasajes expresan interacción con la humanidad contemporánea, ¿cómo impacta esto en la afirmación de que el Corán es únicamente un discurso de Dios?

Los ejemplos de conversación contemporánea en el Corán son numerosos.

Para los propósitos de este documento, la discusión se limitará a tres instancias. Primero, el Corán contiene numerosos informes de conflictos con detractores de la afirmación de Muhammad de ser el portavoz de Allah. Un ejemplo será suficiente en Consulta (42:24). El texto dice: "¿Qué? ¿Dicen:" Ha forjado una mentira contra Alá "? Pero si Alá quisiera, podría sellar tu corazón, y Alá borra la vanidad y prueba la verdad con sus palabras, porque él sabe bien los secretos de todos los corazones."[10] Este pasaje es representativo de grandes bloques de contenido coránico que defienden el llamado profético de Mahoma frente a la poderosa oposición. Esta defensa está en desacuerdo con el argumento musulmán para el libro. La esencia de su argumento es que el Corán es únicamente el decreto desapasionado de Allah para la humanidad en general, escrito y asegurado con Allah antes de tiempo.

En el argumento islámico, el contenido del Corán es única y exactamente una copia de ese libro revelado poco a poco a Muhammad. El diálogo con los que dudan en la Arabia del siglo VII parece estar fuera de contacto con ese argumento, especialmente cuando la comprensión común de los musulmanes es que esta misma revelación es el contenido de todos los profetas anteriores. Se supone que Alá no habría molestado a los profetas anteriores con tales revelaciones, aunque este es el tema principal en muchas de las 114 suras del libro. Si uno compara este contenido con la oposición que enfrentaron Moisés, Pablo y Jesús, surgen similitudes y diferencias. Sin embargo, eso pierde el punto. La Biblia no establece el contexto de revelación especial únicamente en los cielos; Los musulmanes hacen ese reclamo por su libro sagrado. En la Biblia, Dios está hablando en contextos humanos específicos. La coherencia y comprensión de estos intercambios se mejora al comprender tanto esos contextos como la naturaleza de Dios. Este no es el caso con el Corán. Como resultado, este reclamo de revelación divina preexistente parece hacer que tales pasajes de "diálogo con escépticos" sean al menos un problema menor para la posición islámica de la autoridad espiritual del libro.

En al menos dos casos, el texto podría demostrar que la práctica de culto fue cambiada después de intentos fallidos de obtener conversos paganos o judíos a la comunidad islámica por compromiso. Cabe señalar que, en ambos casos, los musulmanes afirman que ninguna causalidad humana o dinámica da forma a la revelación. El texto del Corán es, para ellos, una copia exacta de un libro eterno que está con Allah. ¿Pero es esta afirmación creíble?

Una de estas instancias es la base fáctica de la novela de Salmon Rushdie, The Satanic Verses. El problema se encuentra en dos lecturas del Corán. En la sura La estrella (53: 1–25), Mahoma recibe la revelación de tres seres femeninos con Allah: Lat, Ajja y Manat. Estos nombres se asociaron previamente con tres ídolos adorados por mecanos preislámicos en la Kaaba.[11] En La vaca (2: 158), se dice que la Kaaba contiene dos símbolos de Alá, Safa y Marat, y aquellos que adoran estas imágenes no han pecado. La tradición islámica sostiene que el profeta fue engañado por un espíritu mentiroso en este asunto, y un mensajero divino corrigió a Mahoma más tarde; sin embargo, el Corán contiene estas referencias. Se entiende que la antigua sura fue modificada por la abrogación[12] a la forma actual, mientras que esta última se deja en el texto en su forma original pero se entiende que se ha dejado de lado. A pesar de que The Star (53) se reveló mucho antes en La Meca que The Cow (2), el hecho común de estas dos épocas en la vida de Muhammad es que durante ambas estuvo buscando ganar Meccans para su causa y evitar conflictos sangrientos. Si esa no es la solución, ¿cómo se puede conciliar este contenido abrogado con la afirmación de que el Corán es únicamente un discurso divino?

Una posible segunda instancia de intención humana detrás del texto se encuentra en la redirección de la oración diaria. En La vaca (2: 142–50), la palabra qibla se refiere a la dirección para girar en la oración y la ubicación geográfica en la que se centra la oración. En este pasaje, los musulmanes se apartaron de Jerusalén y se dirigieron a La Meca. Este cambio en la práctica de adoración se produjo solo después de que los musulmanes que emigraron a la ciudad de Yathrib (más tarde llamado Medina) habían alcanzado una posición de paridad con las tribus gobernantes originales de esa ciudad, que eran judías. La revelación es seguida inmediatamente por varios asedios musulmanes de tribus judías individuales y finalmente la ejecución de aproximadamente 700 hombres judíos después de la muerte de varios guerreros musulmanes durante la Batalla de la Trinchera.[13] Hasta ese momento, las oraciones islámicas se dirigían hacia Jerusalén, y parece que había esperanza de una conversión judía masiva. Cuando el conflicto reemplazó la esperanza, la adoración o la oración ritual se alejaron del monte del templo en Jerusalén hacia la Kaaba en La Meca. El Corán explica la dirección original de la oración como una prueba para los creyentes musulmanes que son recompensados con una dirección de adoración más a su gusto. Los apologistas musulmanes sostienen que los acontecimientos históricos

simplemente proporcionaron el escenario para la revelación del Corán, pero no afectan el contenido de la ayah (verso o signo) o de la revelación especial.[14]

3. Si una parte del Corán se enfoca en la casa de Mahoma y sus interacciones con las tribus judías de Medina, ¿esta reducción de interés argumenta en contra del origen eterno y divino del Corán?

En el Corán se encuentra un grupo de textos que se refieren a conflictos dentro de la casa de Mahoma y su efecto en la república islámica. En una de las sura de Medinan, Confederados (33), varios pasajes están dedicados a las reglas para la vida matrimonial del profeta. En ayat 37-39, Muhammad recibe permiso para casarse con la ex esposa de su hijo adoptivo, Zaid, en contraste con la regulación anterior. Esto estableció una práctica que persiste en el mundo musulmán de hoy. En ayat 50–54, el profeta está exento de los límites normales en los cónyuges. Este pasaje también estableció protocolos para hombres musulmanes que visitan su hogar. El Corán se esfuerza por establecer que las viudas del profeta permanecerán solteras después de su muerte. En ayah 59, se establecen reglas especiales para la modestia para las personas casadas con Muhammad. Mahoma se casó con trece mujeres y dejó nueve viudas cuando murió.[15] Estos ayat parecen expresar los deseos y la contribución de Muhammad en lugar de Allah. ¿Qué fin tratará de alcanzar Alá incorporando ese discurso en un libro eterno y universal?

4. Si el Corán está en conflicto con otros registros históricos, ¿eso niega los reclamos de la autoría eterna?

En María (19: 16-29), se presenta uno de los relatos coránicos de la concepción y nacimiento de Jesús el Cristo. Allah informa a las personas que se dirigen a María en ayah 28 como hermana de Aarón, el hermano de Moisés. El nombre árabe de la hermana de Aarón y la madre de Jesús es Miriam. Sin embargo, es una fusión de la historia hacer que una sola persona sea hermana de Aarón y madre de Jesucristo. ¿Puede ser esto un discurso de Dios?

El segundo ejemplo se encuentra en Mujeres (4: 157). El texto dice, "que ellos [los judíos] dijeron (en jactancia): 'Matamos a Cristo Jesús, hijo de María, el apóstol de Alá': pero no lo mataron, ni lo crucificaron, sino que se hizo aparecer. para ellos, y aquellos que difieren en él están llenos de dudas, sin (cierto) conocimiento, pero solo conjeturas a seguir, porque seguramente no lo mataron ". El Corán está prácticamente solo en disputa sobre la crucifixión de

Jesucristo. Sin embargo, el conflicto con la idea de un Dios amoroso sacrificial y de la humanidad en extrema necesidad de redención es inherente al Islam. Ante las afirmaciones cristianas y judías de la crucifixión, el Corán lo niega como un hecho histórico.

5. Dado que a veces el Corán registra claramente a alguien que no es Alá hablando, ¿cómo es el texto del discurso de Dios?

La categoría final es la de los pasajes en el Corán que no son palabras de Dios porque aparentemente alguien más que Alá está hablando. Richard Bell, siguiendo el trabajo del erudito egipcio del siglo XIV Al Shyuti, identifica cinco pasajes en el Corán en los que se excluye el discurso de Dios.[16] Las palabras finales de Ganado (6: 104) son de Mahoma porque Alá está claramente protegiendo a los fieles, pero el ayah termina con: "No estoy (aquí) para velar por tus acciones". Muhammad no es el vigilante de los fieles, pero Allah sí. Esto no es un discurso de Dios.

En María (19:64) el árabe se traduce: "No descendemos sin el permiso de tu Señor. Todo lo que está entre nuestras manos y detrás de nuestras espaldas y todo lo demás es suyo. Él no olvida". Algunos traductores de inglés, incluido Ali, agregan paréntesis al principio ", dicen los ángeles."[17] Esto no está en el texto. Gabriel le está hablando a Mary, y el texto informa su discurso, no el de Alá. Un patrón similar se encuentra en The Scattering Wind (51: 50–51): "Por lo tanto, escape a Allah: Fui enviado por Él para ser una advertencia clara y llana para usted. No asocie nada con Allah en la adoración. Fui enviado de Él para ser una advertencia clara y clara para ti."

Finalmente, la primera sura, The Opening, registra el patrón de oración de los fieles. Claramente no es el discurso de Dios. Es la oración de los creyentes a Allah.

Estas preguntas que surgen de las afirmaciones del Corán basadas en la idea de que consiste únicamente en el discurso de Dios son simplemente preguntas. No destruyen la autoridad espiritual del Corán para los musulmanes. Sin embargo, tal discusión puede resultar en otros diálogos espirituales más significativos.

Reclamación # 2: "El Corán posee autoridad espiritual porque continúa y completa el mensaje de la Biblia"

El Islam enseña que la Biblia de hoy está en cierta medida corrupta, pero de alguna manera se entiende que la Biblia da fe de la validez del Corán. Los musulmanes buscan mostrar la continuidad doctrinal entre la Biblia y el Corán en al menos cinco áreas: creencia en la unidad de Dios, la naturaleza y el propósito fundamental de la humanidad como criatura, anticipación del Corán y Mahoma que se encuentra en el texto bíblico. , creencia en los ángeles y certeza del día del juicio.

1. ¿Son coherentes las marcas del concepto del Islam de Alá con las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento acerca de Dios?
2. ¿La visión musulmana de la naturaleza y el propósito humano tiene algo en común con la Biblia?
3. El reclamo del Corán a la autoridad espiritual se basa parcialmente en pasajes bíblicos que se anticipan a Muhammad o al Corán. ¿Son coherentes estas afirmaciones?
4. ¿La presentación coránica de las doctrinas de los ángeles, el oficio de profeta (nabi) y las últimas cosas son consistentes con la Biblia?

Los musulmanes veneran la Torá (cinco libros de la Ley) de Moisés, el Zabor (Salmos) de David y el Injil (Evangelio) de Jesús, ya que el Corán enseña que Alá los envió a su mensajero. Sin embargo, este respeto no se traslada a los libros actuales que llevan el mismo nombre. Sin embargo, el reclamo de autoridad espiritual para el Corán se basa parcialmente en la continuidad del mensaje —como lo entienden los musulmanes— entre la Biblia y su libro sagrado. Los musulmanes también creen que el Corán corrige la Biblia. ¿Estas afirmaciones demuestran ser coherentes?

Los musulmanes buscan mostrar la continuidad doctrinal entre los dos libros sagrados. Para los musulmanes, la correspondencia que falta entre la Biblia y el Corán es una prueba de que la Biblia ha sido alterada. Sin embargo, la continuidad con los mensajes anteriores es una prueba islámica para la autoridad espiritual de su libro sagrado. Si las creencias centrales del Islam están ausentes o contradichas por la Biblia, el reclamo de autoridad espiritual coránica es cuestionable.

1. ¿Las marcas del concepto de Alá del Islam son coherentes con los conceptos de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento?

Los musulmanes sostienen que Allah del Corán es el Dios de la Biblia. Muchos pasajes del Corán presentan un diálogo entre Mahoma y judíos y cristianos. El diálogo en The Cow dice: "¿Discutirán con nosotros acerca de Alá, ya que Él es nuestro Señor y su Señor: que somos responsables de nuestras acciones y ustedes de las suyas? Y que somos sinceros (en nuestra fe) en Él". ? " (2: 139). Muchos autores cristianos han demostrado aspectos de la autorrevelación de Dios contenidos en la Biblia que son desconocidos o negados en el Islam. Sin embargo, el problema aquí es que el Islam reclama autoridad espiritual para el Corán en parte al afirmar que el mensaje original de la Biblia era el Islam. Aunque la Biblia, en las enseñanzas de muchos musulmanes, se ha corrompido, se esperaría que un Dios vigilante y revelador retenga algunas reliquias del núcleo islámico en la Biblia. Sin embargo, la disposición de Alá para perdonar el pecado en el futuro basada en el capricho, sin justificar al pecador, y su unidad incondicional, tawhid, son dos marcas de la teología islámica que están en el centro de la visión coránica de Alá, pero distintas de Biblia.

Contrariamente a la expectativa islámica, la Biblia nunca reivindica la enseñanza islámica de que Dios absuelve a los humanos del pecado. De hecho, la Biblia enseña que Dios se niega a pasar por alto el pecado. Para ilustrar, Dios rechaza la solicitud de absolución de Moisés del pecado en el desierto (Números 14: 13–23). Además, todo el sistema de sacrificio judío representa la inmensa importancia que Dios le da a la reconciliación, sin pasar por alto tácitamente, a los pecadores. El Islam despoja el significado redentor del sacrificio de animales, que toma prestado del judaísmo. Por último, en el Corán, Jesús (Isa), hijo de María, aunque titulado Cristo, no necesita morir por el pecado de la humanidad y no es crucificado. Claramente, el Qur'anic Allah y el Dios bíblico no tienen un acuerdo común con respecto a los medios por los cuales Dios perdona el pecado. Este aspecto central de la naturaleza de Allah está en contradicción con el registro bíblico. Alá que simplemente perdona a quien elige no está presagiado en la Biblia.

Debido al énfasis bíblico en la unidad de Dios, uno espera encontrar continuidad con el concepto de la unidad de Alá en el Corán. Sin embargo, el único Dios del Antiguo Testamento se revela a sí mismo, en lugar de solo revelar su discurso, su voluntad y sus decretos. La unidad de Allah es diferente: "Ninguna visión puede comprenderlo, pero él comprende todas las visiones. Está más allá de la comprensión, pero comprende todas las cosas" (Corán, 6: 103). El

punto común entre Alá y el Dios del Antiguo Testamento es que no son (o están fuera de) su creación; sin embargo, el Dios bíblico está relacionado de tal manera con la creación que puede revelarse a las criaturas. El Shemá: "¡Escucha, Israel! ¡El SEÑOR es nuestro Dios, el SEÑOR es uno!" (Deut 6: 4 NASB): se establece en el contexto de vivir rectamente como un pueblo redimido. Él no es solo un juez distante sino un pastor amoroso para su pueblo. Él da seguridad de su amor de guardar el pacto mientras mantiene la justicia. Él puede estar presente dentro de su creación en su amor y santidad. El dios coránico, Allah, no puede ser conocido por su criatura. Los 99 nombres nobles de Alá son descripciones de sus acciones dentro de la creación, pero no su carácter. Él mismo no se revela.

En el evangelio, la unidad de Dios (Padre, Hijo y Espíritu) es esencial, pero está calificada por las interrelaciones de las tres personas y no es la unidad singular no calificada de Allah. El propósito de Dios para la humanidad se expresa en el renacimiento, la relación, la reconciliación, la renovación y la restauración, no simplemente en la reeducación humana. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la promesa bíblica a los creyentes es que estarán presentes con Dios después de esta vida, no cerca de Dios, como en el Islam, sino con Él. El contraste entre el concepto bíblico de la unidad de Dios y el concepto islámico de tawhid (unidad) es marcado. Esta visión central del incognoscible Allah que se encuentra en el Corán no está presagiada en la Biblia. Si el texto de la Biblia tiene alguna semejanza con los libros celestiales originales que el Islam dice que representa, uno pensaría que algún remanente de la doctrina islámica de la unidad de Allah sería preservado por Allah, que es grande y poderoso.

2. ¿La visión musulmana de la naturaleza y el propósito humano tiene algo en común con la Biblia?

Tanto en la Biblia como en el Corán, el primer deber de la humanidad es adorar a Dios. En ambos libros, Dios da a Adán y Eva tareas en el jardín; Sin embargo, en el Corán, una tarea central es el establecimiento de la comunidad islámica. Esta es una tarea dentro y después del jardín. Adán y su familia deben someterse a Alá y establecer una comunidad de adoración interrelacionada. Este es el propósito y el papel de Dios para la humanidad, un propósito no descarrilado por el pecado de Adán.

El comportamiento ideal en la comunidad islámica está reforzado y limitado

por el principio de honor y vergüenza. El honor / la vergüenza difiere de la inocencia / culpa como base para un sistema de valores comunales. Los comportamientos individuales producen honor o vergüenza no principalmente para la persona sino para la tribu, el clan o la red étnica: la comunidad. Los musulmanes esperan que su comportamiento y el de otros musulmanes cerca de ellos traigan honor a su comunidad y a toda la familia del Islam. La presión de grupo y el refuerzo externo mejoran los comportamientos islámicos conocidos como los cinco pilares del Islam. En la Biblia, la vergüenza, así como la culpa, por el comportamiento y las actitudes pecaminosas es especialmente personal, aunque la vergüenza y la culpa comunales están presentes.

En el Corán no hay una diferencia sustancial en la tarea humana, el potencial humano o la relación humana con Dios después de la desobediencia de Adán en el jardín. Las comunidades islámicas en el jardín creado y hoy tienen el mismo propósito y potencial. Sin embargo, en la Biblia, Adán y Eva comenzaron su existencia en inocencia y en un camino potencial hacia la perfección a través de la provisión de Dios. Eligieron desobedecer, convirtiéndose así en rebeldes que necesitaban redención y un salvador. Este es uno de los fuertes contrastes entre la comprensión islámica y cristiana de la humanidad. Las dos cosmovisiones resultantes de este desacuerdo fundamental difieren radicalmente.

Aunque tanto la Biblia como el Corán ven la creación original como buena, la Biblia no está de acuerdo en que la humanidad es básicamente buena después del pecado de Adán. Aunque fue creada por Dios, la Biblia presenta a la humanidad profundamente afectada por el pecado y necesita redención, mientras que en el Islam la necesidad es un libro guía y una comunidad de adoración. La visión limitada del Islam del pecado y la ignorancia de las consecuencias temporales y eternas del pecado para Adán y sus descendientes evitan que los musulmanes entiendan la precaria posición de la humanidad ante un Dios santo que ofrece la redención a través de la vida y la cruz de Jesucristo.

3. La pretensión coránica de autoridad espiritual se basa parcialmente en pasajes bíblicos que se dice que anticipan a Mahoma. ¿Son creíbles estas afirmaciones?

Los escritores islámicos señalan dos pasajes como evidencia de que Moisés y Jesús hablaron de Mahoma a sus generaciones. Antes de tratar con cada uno de estos pasajes, es importante entender lo que tienen en común. Tanto Moisés como Jesús hablaron a su comunidad ansiosa cuando se iban. Que uno o ambos

hablen de Mahoma destruye el reconfortante impacto del mensaje. Las personas que necesitaban aliento murieron cientos de años antes del nacimiento de Mahoma.

Dios promete a Moisés e Israel en Deuteronomio 18: 15–22 un profeta como Moisés que los guiará. Los musulmanes dicen que esto está profetizando a Mahoma. Se esfuerzan mucho para demostrar que Mahoma se parece más a Moisés que a Jesús. Sin embargo, al comparar a los hombres, los apologistas musulmanes están malentendiendo el texto. El texto promete un profeta judío ("de entre tus hermanos"). Los dos profetas judíos que los cristianos se identifican con este pasaje son Josué, a quien Moisés identifica como el primero en cumplir este papel (Deut 31:23), y Jesús. Los musulmanes ignoran este problema al colocar a Mahoma junto a Moisés. Moisés estaba hablando de profetas judíos, no de profetas árabes. Deuteronomio no habla de Mahoma.

En medio de la ayah 6 de Al Saff (sura 61), Jesús proclama en el Corán: " [Estoy] dando buenas noticias de un mensajero que vendrá después de mí, cuyo nombre será Ahmed". Los maestros musulmanes han señalado a Juan 14 como evidencia de que esto realmente sucedió. La enseñanza usa varios errores de ortografía griega para hacer que "ayudante" o "defensor" (paraklētos) encontrado en Juan 14 se convierta en "el alabado" (periklutos), que es el significado de Ahmed. Sin embargo, el contexto de la palabra estipula que el que vendrá "estará contigo para siempre" (Juan 14:16). Por el contrario, Mahoma vivió mucho después de la muerte de quienes recibieron estas palabras de consuelo, y murió en el siglo VII. Llegó demasiado tarde para consolar a los que estaban asustados ante la idea de la partida de Jesús, y Mahoma murió en lugar de quedarse para siempre. Contrariamente a las expectativas islámicas, Jesús no estaba profetizando acerca de Mahoma sino sobre el Espíritu Santo que ha estado consolando y permaneciendo con los creyentes desde Pentecostés (aproximadamente 50 días después de esta profecía) hasta que Cristo venga nuevamente. Muhammad no es mencionado, presagiado o profetizado como profeta o consolador / defensor en la Biblia.

4. ¿Cuánta continuidad se encuentra entre los puntos de vista coránicos de los ángeles, el oficio de profeta (nabi) y las últimas cosas en comparación con la Biblia?

El concepto de espíritus y ángeles difiere entre la Biblia y el Corán. Los espíritus juegan un papel más importante en el Corán que la Biblia. En el Islam,

los ángeles son los medios principales para la interacción divina con la humanidad. El Corán dice de sí mismo que fue entregado a Muhammad por un mensajero celestial. En la mayoría de los pasajes, el mensajero se llama espíritu: a veces un espíritu santo, otras veces un espíritu honesto. En uno o dos casos, el mensajero se identifica como el ángel Gabriel. Los maestros musulmanes entienden que todo esto habla del mismo ser y él es el ángel Gabriel. Solo en una ocasión en el registro del Corán el ángel adquiere una forma humana, cuando se lo envía a la Virgen María. En ninguna de las muchas ocasiones públicas en que Muhammad recibió parte del Corán, ninguna otra persona vio o escuchó al mensajero. Sin embargo, a excepción de la incapacidad de los musulmanes de aceptar que la referencia del Corán a un espíritu santo podría ser el Espíritu del Dios viviente en lugar de un ángel, las opiniones del Islam y la Biblia no son sorprendentemente diferentes con respecto a los ángeles y los ángeles. mundo espiritual. Lo mismo puede decirse del papel de la profecía, aunque nuevamente hay alguna diferencia en el énfasis. Sin embargo, permanece una marcada diferencia entre los conceptos coránicos y bíblicos sobre el fin de los tiempos.

Aunque la naturaleza de Dios en el Islam está más allá del alcance de este documento, el concepto de Alá es fundamental para cualquier comprensión islámica del estado final de los asuntos humanos. En contraste con el Dios bíblico, Allah no está preocupado por el pecado humano. El pecado no lo afecta. La mayoría de los teólogos islámicos ven la trascendencia de Alá como algo que prácticamente impide su participación en la creación y mucho menos ser afectado de alguna manera por el pecado humano.[18] En el Corán, se cuenta la historia de Adán y Eva y su error. El pecado se informa de manera objetiva pero carece de términos que podrían describirse como dolorosos para Adán o Allah. Por el contrario, la emoción recorre el relato bíblico del pecado de Adán y Eva en el Edén. La historia es dramática y dolorosa. En la Biblia, Dios obviamente está disgustado y decepcionado por toda la humanidad, excepto Jesús de Nazaret. Adam está lleno de miedo y busca trasladar la responsabilidad a otra persona por su error.

La muerte y la resurrección son una parte no declarada de la creación original en el Islam. No hay cambio en esto debido al pecado y la caída de Adán o Eva. En la Biblia, la muerte no fue una parte declarada de la creación, sino que entró en la creación a través de la desobediencia humana. La muerte es un signo de la ruptura del pecado en la Biblia. El Corán, en contraste, presenta a los

descendientes de Adán como básicamente buenos a la vista de Allah. El pecado es una preocupación, pero tal transgresión no ha fallado dramáticamente en la naturaleza humana. La humanidad queda en la ignorancia después del encuentro en el paraíso. Sin embargo, la Biblia presenta el problema humano como una desobediencia arraigada y una rebelión contra Dios. La Biblia, a diferencia del Corán, observa los estragos del pecado expresados en relaciones estropeadas y rotas que se desarrollan en la historia humana hasta que Dios pone todas las cosas a su fin.

El conflicto entre los puntos de vista bíblicos y coránicos de la seriedad del pecado humano, por importante que sea, señala diferencias en la descripción de cada libro de la naturaleza de Dios y su actitud hacia la dirección del mundo. El Corán revela que Alá está dispuesto a borrar el pecado sin obstáculos de santidad y justicia. Absolverá a los creyentes de sus pecados basándose en su arrepentimiento.

El juicio de Alá en el Corán al absolver a Adán de su pecado parece estar basado en tres principios. Alá no tiene ningún problema en absolver el pecado por cualquiera que elija.[19] Esta es su prerrogativa como soberano que ejerce sin comentarios. Su acción no depende de ningún canon de juicio o comportamiento humano. Uno de los 99 adjetivos para Alá en el Corán es Al-Ghaffar: "Alguien que ha manifestado lo que es bello y velado lo que es feo en la vida de este mundo y que no le inflige su castigo en la vida del más allá. Él es quien perdona los pecados, vela las deficiencias, borra los pecados al aceptar el arrepentimiento."[20] La segunda enseñanza islámica es que el pecado no está "en contra" de Allah. Ni el pecado de Adán ni ninguna acción humana pueden "quitarle nada a Alá". Esta visión es parte de la gran trascendencia islámica de Allah que impide su interacción con la creación.

Por último, el decreto de absolución lleva consigo enseñanzas entrelazadas de la necesidad humana de una instrucción divina infalible.[21] y lástima por los humanos que caen presa de los engaños de Satanás. En la sura 61: 5–6, el Corán ilustra los engaños de Satanás en cómo Moisés y Jesús fueron rechazados cuando presentaron el mensaje de Alá (Islam) al pueblo de Israel en su día.[22] Por lo tanto, el estado de la humanidad después de rechazar el Islam es una rebelión para la cual el Corán no tiene solución.

Los musulmanes creen que a través de un elaborado proceso de juzgar

pensamientos, intenciones, palabras y acciones se determinará la piedad de cada persona. Sin embargo, Allah simplemente perdona a quien elige perdonar; así que no es como si la compilación de buenas obras ganara el paraíso. Allah es amable y perdonador. Es imposible incorporar este punto de vista en el relato bíblico del juicio de Dios sobre la humanidad.

Reclamación # 3: "El Corán es la revelación completa y final de Dios"

Según Al Hadith (los dichos de Mahoma recordados y grabados para guiar a los musulmanes) el Islam afirma que el Corán árabe de hoy es el códice de Mahoma, reunido bajo la protección de Alá.[23] Enseñan que era la responsabilidad de Alá recolectarlo, protegerlo y aclarar el significado.[24] El texto del Corán se entiende completo y final. Las siguientes preguntas son esqueléticas y tienen la intención de plantear otras preguntas para los musulmanes.

1. Dado que los musulmanes no están de acuerdo sobre qué pasajes están derogados, ¿cómo podemos saber que el Corán está completo o incluso la revelación final?

Los musulmanes entienden que un número indefinido de ayat en el Corán árabe escrito ha sido reemplazado.[25] Se ha hecho mucho estudio islámico de abrogar; sin embargo, los eruditos musulmanes difieren en muchos aspectos de la enseñanza. No hay consenso. Los eruditos musulmanes no están de acuerdo en cuanto a qué ayat han sido abrogados. Algunos musulmanes creen que la abrogación y eliminación de textos innecesarios se completó en la vida de Mahoma. La mayoría señala varios pasajes que creen que fueron reemplazados por otros ayat, sin embargo, el ayat original permanece en el texto. Esto es desconcertante para los estudiosos musulmanes no técnicos y para todos los no musulmanes.

Según el Hadith, Uthman fue interrogado con respecto a "[t] manguera de ustedes que mueren y dejan esposas" en Cow (2: 240). Mientras compilaba el Corán, Ibn Az-Zubair informó su respuesta: "'Este verso fue abrogado por otro verso'. [se le preguntó más] "Entonces, ¿por qué debería escribirlo? (O dejarlo en el Corán)?" Uthman dijo: "¡Oh hijo de mi hermano! No voy a cambiar nada de eso de su lugar."[26]

En pocas palabras, el Corán niega y abraza la abrogación. Según la sura 6: 115, "Las palabras del Señor son perfectas en verdad y justicia; ninguna persona puede cambiar Sus palabras. Él escucha y sabe". El mensaje del Corán en 6:34; 10:64; y 18:27 está de acuerdo con estas palabras. La abrogación no es posible con el discurso de Allah.

Sin embargo, el mismo libro dice de sí mismo: "Ninguna de nuestras revelaciones derogamos o hacemos olvidar, sino que sustituimos algo mejor o similar: ¿no sabes que Alá tiene poder sobre todas las cosas?" (2: 106) Un pasaje similar dice: "Y cuando intercambiamos un verso en lugar de otro verso, y Alá sabe muy bien lo que está enviando, dicen: '¡Eres un simple falsificador!'; No, pero la mayoría de ellos no tienen conocimiento "(16: 101).

A la luz de esto, surge la pregunta obvia: "¿Se puede conocer el texto del Corán?"

2. ¿Pueden los libros celestiales enteros verse como abrogados?

Algunos musulmanes enseñan que los libros sagrados antes del Corán son derogados. Otros, al darse cuenta de que el Corán afirma que estos libros lo informan y que el papel del Corán es afirmar los libros anteriores, evita este problema. La pregunta debe hacerse: "Si crees que la Biblia fue abrogada por el Corán, ¿por qué Alá haría eso? Si no pudo mantener la Biblia sin corrupción, ¿cómo se evita que el Corán se corrompa?"

3. ¿Se completó el Corán a la muerte de Mahoma?

Todos, excepto uno de los 114 suras del Corán, a saber, el sura 9, comienza con "en el nombre de Allah, el misericordioso y benéfico". Se cree comúnmente entre los musulmanes que cuando Gabriel confirmó la recitación de una sura por parte de Mahoma y fue completa, el ángel enmendaría la sura con esta afirmación. Surah 9 fue la última o la penúltima revelación dada a Mahoma. Algunos maestros musulmanes lidian con esta anomalía diciendo que falta el epitafio porque la sura 9 en realidad no es una sura sino la continuación de la sura anterior, aunque titulada y numerada como una sura. ¿Es este un argumento coherente?

4. Si el Corán fue compilado bajo los primeros tres líderes de la comunidad después de la muerte de Mahoma, ¿Abu Bakr, Umar o Uthman como Califato (khalifah) cambiaron el texto durante la compilación?

Los musulmanes no pueden formular esta pregunta sin cuestionar la

integridad del libro como discurso especial de Allah. Al musulmán le queda un libro que dice ser el texto revelado de un libro celestial. Sin embargo, no se compiló en un corpus hasta después de la muerte de la persona que recibió la revelación. En el momento del trabajo de Uthman, se destruyeron varias otras compilaciones. Si Allah preservó el texto correcto a través de este proceso, ¿por qué permitió que esto sucediera?

Conclusión

Toda autoridad espiritual en el Islam se basa o deriva del Corán. Preguntas como las planteadas en este documento socavan esa autoridad en opinión de los no musulmanes. Sin embargo, en las cosmovisiones islámicas, los problemas en los que se basan estas preguntas son inaccesibles debido a las declaraciones que supuestamente hizo Mahoma, su profeta y ejemplo de vida piadosa, y debido a la presión de la comunidad islámica. Como resultado de esta estructura de autoridad entrelazada, las preguntas planteadas solo pueden proporcionar una oportunidad para ser testigo de otra autoridad espiritual, la Biblia, y la persona de Jesucristo, que se presenta en sus páginas. Los apologistas deben rezar a Dios en Cristo para que guíe a los musulmanes a sí mismo. Esto es lo que los musulmanes piden, sin saberlo, diariamente en la oración ritual. Cinco veces al día repiten las palabras de la Fatiha (sura 1): "Abre el camino recto ante nosotros, el de tu gracia no el de tu ira. Evita que nos vayamos por mal camino". A medida que el camino del Corán se expone como cuestionable, el Espíritu Santo dará poder al testigo de Jesús, el único camino al Padre.

1 En árabe, el artículo definido "the" es parte del nombre del libro: al Qur'an.

2 Daniel Brown, Una nueva introducción al Islam (Oxford: Blackwell, 2009), 53–54.

3 Para comprender mejor esta posición, consulte la sección "Copiando a Dios" de Toby Lester que se encuentra en la introducción de su artículo "¿Qué es el Corán?" Atlantic Monthly (enero de 1999), reimpreso en What the Corran Really Says: Language, Text, and Commentary, ed. Ibn Warraq (Amherst, Nueva York: Prometheus Books, 2002), 110-15 (107-25).

4 En este ensayo, las referencias al texto del Corán se citan con el nombre de la sura seguido de la referencia entre paréntesis (sura o número de capítulo: ayah o número de verso), es decir, Consulta (42:51). El texto en inglés empleado en este ensayo es la traducción de Abdullah Yusef Ali, El significado del Sagrado Corán, 11ª ed. (Beltsville, MD: Amana, 2006). Se puede acceder a esta y otras representaciones del Corán, incluido el texto árabe, en http://al-quran.info.

5 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004), 33–38.

6 Alfons Mingana, "Syriac Influence on the Style of the Kur'an," *The Bulletin of the John Rylands Library* 11 (1927): 77–98.

7 Christoph Luxenberg, La lectura siro-aramea del Corán (Berlín: Verlan Hans Schiler, 2007); John Wansbrough, Estudios coránicos: fuentes y métodos de interpretación de las Escrituras (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004); Jane Dammen McAuliffe, "Interpretaciones y tradiciones intelectuales", y Andrew Rippin, "Western Scholarship and the Qur'an", en The Cambridge Companion to the Qur'an, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Andrew Rippin, Enfoques de la historia de la interpretación del Corán (Oxford: Clarendon, 1988).
8 Claude Gilliot, "La creación de un texto fijo", en Cambridge Companion to the Qur'an, 53.
9 Ibid.
10 La afirmación de que Mahoma estaba falsificando sus visiones fue común durante su primer ministerio en La Meca. Se cree que esta sura fue revelada durante esa parte de su trabajo. Sobre la comprensión islámica de la secuencia en la que se revelaron los capítulos del Corán, ver: http://www.icbh.org/topics/QuranOrder.htm. La columna extrema derecha contiene números de ayat revelados más tarde que la mayoría de la sura.
11 La Kaaba es una piedra cúbica en el centro de la peregrinación a la Meca preislámica e islámica. Se supone que la casa fue construida por Abraham e Ismael.
12 La abrogación, el reemplazo de una revelación a otra, como un problema para comprender la autoridad espiritual dentro del Islam se tratará en una sección posterior. Sin embargo, la abrogación implica que el contenido coránico evolucionó durante la vida de Mahoma.
13 Ali Dashti, 23 años: un estudio de la carrera profética de Mohammad, trad. F. R. C. Bagley (Costa Mesa, CA: Mazda, 1994), 87–91.
14 *Ayah se refiere tanto a una señal de Alá como a una división en cualquier sura del Corán.*
15 Ibn Ishaq, La vida de Mahoma, trad. A. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1987), 792–94.
16 Richard Bell, Un comentario sobre el Corán, vol. 1 (Manchester: Victoria University of Manchester, 1995), 201–3.
17 Del mismo modo, Marmaduke Pickthall y otros.
18 Yasin Al Jibouri, Allah: El concepto de Dios en el Islam (Qum: Publicaciones Ansariyan, 1997), 5–16. Este libro proporciona un ejemplo de la incapacidad de conceptualizar a la persona de Allah, sin mencionar sus atributos divinos.
19 Hablando de Moisés, Allah dice en la sura 7: 155–56: "Y Moisés eligió a setenta de su pueblo para nuestro lugar de reunión: cuando fueron capturados con violentos temblores, oró:" ¡Oh, mi Señor! Si hubiera sido tu voluntad Podrías haber destruido, mucho antes, tanto a ellos como a mí: ¿nos destruirías por los actos de los necios que hay entre nosotros? Esto no es más que tu prueba: por eso causas a quién desviaras, y eres más importante a quién quieres. en el camino correcto. Tú eres nuestro protector: así que perdónanos y danos tu misericordia, porque eres el mejor de los que perdonan ... "Él [Allah] dijo:" Aflijo mi castigo a quien quiera; pero Mi Misericordia se extiende a todas las cosas. Que (Misericordia) ordenaré para aquellos que hacen lo correcto, y pagarán zakah [dar limosna], y aquellos que creen en Nuestras Señales ".
20 Al Jibouri, Allah: El concepto de Dios en el Islam, 28.
21 La afirmación del Corán de proporcionar una guía inagotable se observa en 43: 2–4, "Según el Libro que aclara las cosas: lo hemos convertido en un Corán en árabe, para que puedan entenderlo. Y en verdad, está en la Madre del Libro, con Nosotros, alta (en dignidad), llena de sabiduría ".
22 "Y recuerda, Moisés le dijo a su pueblo: '¡Oh pueblo mío! ¿Por qué me molestas y me insultas, aunque sabes que soy el mensajero de Allah (enviado) a ti?' entonces, cuando se equivocaron, Alá dejó que sus corazones se equivocaran. Alá no guía a los rebeldes rebeldes. Y recuerden que Jesús, el hijo de María, dijo: "¡Oh, hijos de Israel! Soy el mensajero de Alá (enviado) a usted, confirmando el Taurat (que vino) delante de mí, y dando buenas noticias de un mensajero que vendrá a por mí, cuyo nombre será Ahmad. Pero cuando se les acercó con signos claros, dijeron: '¡Esto es hechicería evidente!"
23 "Narrado Abu-Huraira: Gabriel solía repetir la recitación del Corán con el Profeta una vez al año, pero lo repitió dos veces con él en el año de su muerte. (Libro # 61, Hadith # 520). Acceso desde: http://www.searchtruth.com/ book_display.php? book = 61 & translate = 1 & start = 0 & number = 520 # 520.

24 El Hadith dice: "Narrado Said bin Jubair: Ibn 'Abbas en la explicación de la Declaración de Allah.' No muevas la lengua con respecto al (Corán) para apresurarte con eso '. "(75,16). Dijo [bin Jubair] continúa [la narración]: "El Apóstol de Alá solía soportar la revelación con gran dificultad y movía sus labios (rápidamente) con la Inspiración". Ibn 'Abbas movió sus labios diciendo: "Estoy moviendo mis labios delante de ti como el Apóstol de Alá solía mover los suyos". Dijo moviendo sus labios diciendo: "Estoy moviendo mis labios, como vi a Ibn 'Abbas moviendo los suyos". Ibn 'Abbas agregó: "Entonces Allah reveló' No muevas tu lengua con respecto al (Qur'an) para apresurarte con eso. Es para nosotros recogerlo y darte (Oh Muhammad) la capacidad de recitarlo (el Qur ' an) '"(75.16–17), lo que significa que Alá hará que él (el Profeta) recuerde la porción del Corán que se reveló en ese momento de memoria y lo recite. La Declaración de Allah: Y 'Cuando te lo hemos recitado (Oh Muhammad a través de Gabriel), entonces sigues su recital (Corán)' (75.18) significa 'escúchalo y guarda silencio'. Entonces es para nosotros (Allah) aclararlo " (75.19) significa 'Entonces es (para Allah) hacer que lo recites (y su significado será claro por sí mismo a través de tu lengua). Luego, el Apóstol de Alá solía escuchar a Gabriel cada vez que venía y después de su partida solía recitarlo como Gabriel lo había recitado "(Libro 1, Hadith 4; Libro 61, Hadith 564). Acceso desde: http: // www. searchtruth.com/book_display.php?book=1&translator=1&start=0&number=4#4 y http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=61&translator=1&start=0&number=564#564.

25 Narró Ibn Abbas: Umar dijo: "Nuestro mejor recitador del Corán es Ubai y nuestro mejor juez es 'Ali; y a pesar de esto, dejamos algunas de las declaraciones de Ubai porque Ubai dice:' No dejo nada que yo he escuchado del Apóstol de Alá mientras Alá: "Cualquiera que sea el verso (Revelaciones), abrogamos o hacemos olvidar, pero traemos uno mejor o similar" '"(2.106) (Libro 60; Hadith 8). Acceso desde: http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=60&translator=1&start=0&number=8#8.

26 Ibid., Libro 60, Hadith 53.

Capitulo 16

¿SOMOS REALMENTE TODOS HINDUS AHORA?

Barbara B. Pemberton

Un número reciente de la revista Newsweek publicó un artículo de la editora de religión Lisa Miller titulado "Todos somos hindúes ahora". Citando estadísticas de una encuesta de 2008, concluyó que mientras el 76 por ciento de los estadounidenses afirman ser cristianos, "conceptualmente ... nos estamos volviendo más parecidos a los hindúes y menos a los cristianos tradicionales en la forma en que pensamos acerca de Dios, de nosotros mismos, y la eternidad."[1]Miller informó que el 65 por ciento de los estadounidenses, y un asombroso 37 por ciento de los "evangélicos blancos" (las cursivas son mías), están de acuerdo con los hindúes en que hay muchos caminos hacia Dios.[2] Otra estadística inquietante proviene del profesor de religión de la Universidad de Boston, Stephen Prothero, quien dice que el 20 por ciento de los evangélicos creen en la reencarnación.[3]

Quizás deberíamos haberlo visto venir. Recuerdo cuando los Beatles aparecieron por primera vez en atuendo indio tocando lo que entonces se consideraban instrumentos musicales extraños y exóticos, presentando al mundo su espiritualidad recién adoptada, autodenominada y dirigida por gurú. Por supuesto, los Beatles no fueron los primeros occidentales en profundizar en el pensamiento indio, ni fueron las primeras celebridades en introducir conceptos hindúes en Occidente. El pensamiento oriental había estado ganando terreno a través de la literatura y la inmigración durante años, pero avanzó a gran escala a través de los medios de noticias y entretenimiento después de que el indio Swami Vivekananda fuera recibido en el primer Parlamento de las Religiones del Mundo en Chicago en 1893. El Swami sirvió como un elocuente mensajero de muchos conceptos extraños hasta ahora incluyendo karma y reencarnación. Incluso los cristianos se han metido desprevenidos en las turbias aguas del hinduismo y se han sentido como en casa gracias a programas de televisión y películas con temas hindúes a veces sutiles, a veces más obvios.[4] La gente

navega por el actual bufé espiritual estadounidense, escogiendo y eligiendo conceptos y prácticas orientados a sí mismos que creen que se adaptan a sus estilos de vida. De lo que a menudo salen es una mezcla sincretista sin alimento espiritual, solo ingredientes artificiales. Tal selección indiscriminada deja a muchos buscadores desprevenidos hambrientos, eternamente.

De 2005 a 2009 hubo incluso una popular serie de televisión (My Name Is Earl) basada en lo que se ha llamado "la característica más distintiva del hinduismo": el karma.[5] El personaje principal pasó cada episodio tratando de deshacer sus propias malas acciones anteriores haciendo algo bueno por las personas a las que ha perjudicado, esperando que sus "buenas acciones" restablezcan su calificación crediticia cósmica "kármica". Cosas graciosas, excepto que no hay absolutamente nada gracioso sobre el karma. En este ensayo (1) descubriré las raíces religiosas del karma, (2) ilustraré la complejidad de la teoría del karma, incluidos algunos de los muchos problemas, y (3) ofreceré razones por las cuales el karma no es compatible con una cosmovisión cristiana.

Hinduismo: Sanatana Dharma

El hinduismo, la tercera tradición religiosa más grande del mundo, en realidad se compone de varios caminos distintos o "denominaciones" tan diversas que la erudición contemporánea sugiere que "hinduismo" es un término más apropiado para toda la civilización de la India. Aunque el término "hindú" fue acuñado de una palabra árabe para la gente del valle del Indo, los devotos continúan usándolo como su propia designación, particularmente con los extraños.[6] Los adherentes tradicionalmente llaman a su fe sanatana dharma: "religión eterna" o "deber eterno". A primera vista, este dharma (tradición o deber) parece "politeísmo", porque los devotos se reúnen en templos llenos de imágenes: estatuas y pinturas de muchos dioses diferentes. En la práctica, la adoración suele ser henotheism, la creencia en una deidad sin negar la existencia de otras. Mientras los creyentes reconocen muchos dioses, cada persona selecciona un dios, el Ishtadeva (sánscrito: "dios elegido") para que sirva como el centro de su adoración. Algunas personas, o regiones enteras, pueden centrarse en Shiva o Vishnu (o sus encarnaciones o avatares: Krishna o Rama), o incluso la diosa Kali. Sin embargo, los antiguos textos filosóficos hindúes enseñan el "monismo panteísta."[7] todo lo que percibimos que existe es de una esencia y esta unidad es "Realidad Última", "Conciencia Universal" o Brahman.

Otra cepa de la tradición, el hinduismo contemporáneo popular, emplea la marca "monoteísmo", afirmando que las innumerables imágenes simplemente representan los diversos aspectos del único Brahman trascendente. Otros profesos monoteístas hindúes afirman que su avatar favorito es el único dios supremo que, según ellos, debe ser el mismo dios adorado por otros monoteístas: judíos, cristianos y musulmanes.

El hinduismo no tiene fundador, credo o lo que los cristianos reconocerían como revelación divina. Sin embargo, es increíblemente diverso. Dicho esto, hay varias creencias fundamentales que todos los hindúes adoptan.[8] Con respecto a la existencia, si todo es "uno" (de la misma esencia) y todo es parte de la "realidad última", entonces se deduce que los seres humanos también somos parte de la realidad última. Nuestro problema es epistemológico: ¡simplemente no sabemos que somos "divinos"! Estamos atrapados en la ilusión de que este mundo en el que vivimos es real y que somos egos separados; pero solo Brahman es real. Somos ignorantes de nuestra verdadera naturaleza (atman), que es divina, inseparable de dios (Brahman), o como los textos hindúes, los Upanishads, declaran: Atman-Brahman.

Viviendo para nosotros mismos, incluso aferrándonos a la vida misma, cometemos actos que se acumulan en nuestro karma y que nos siguen uniendo al ciclo del samsara o la reencarnación, como las "deudas morales" que se transmiten de la vida a la vida. Según las tradiciones hindúes, el problema humano está en nuestras mentes. Necesitamos encontrar una manera de entender nuestra verdadera identidad y librarnos del karma en nuestras vidas, escapando así del terrible ciclo de muerte y renacimiento para que podamos alcanzar nuestra meta eterna, moksha, ser absorbidos por la esencia de Brahman, como una gota de Agua en el océano. Los diversos caminos hacia la autoconciencia, o la iluminación, explican las numerosas tensiones o denominaciones dentro de este antiguo sistema.

Teoría del karma

¿Qué es el karma? Los primeros textos hindúes, los Vedas, afirman una ley de justicia ineludible (rita (ley moral)) que mantiene el orden natural, incluida la actividad humana. Los eruditos hindúes clásicos determinaron el karma fundamental para el funcionamiento de esta ley en el universo, con la reencarnación como derivada necesaria. Originalmente, karma era un término

técnico para rituales védicos eficaces; el que realiza con precisión el ritual cosecha el resultado esperado de los dioses: "causa y efecto" absolutos. Este concepto se desarrolló para incluir actos apropiados para el grupo social o clase de cada persona.[9]Eventualmente, el karma llegó a incluir todas las acciones y ahora puede definirse como una acción intencional que afecta su futuro y las consecuencias concomitantes, ya sea en esta vida o en encarnaciones posteriores.[10] Los textos antiguos registran consecuencias detalladas: por buenas acciones uno puede esperar renacer en una clase superior, pero "aquellos cuya conducta es 'maloliente' entrarán en el útero de un perro, un cerdo o, lo que es bastante inmundo y vil , un paria."[11]

Al relacionar el karma con la responsabilidad, el compilador de los Yoga Sutras, Patanjali (ca. 150 aC) enseñó que nada dentro del universo es inherentemente bueno o malo; "bien" y "mal" son juicios de valor relativo hechos por individuos de acuerdo con sus situaciones de vida según lo determinado por la ley del karma. "Bueno" (como en el cumplimiento del deber de clase) es lo que lleva a un individuo más cerca de la conciencia del Ser real (Atman-Brahman); "maldad" es lo que elimina al individuo de tal conciencia. El karma actúa como una ley de justicia automática. La persona actúa y luego disfruta o sufre las consecuencias, de acuerdo con el karma, incluida la posibilidad de reencarnación en el reino animal o vegetal.[12] Según Patanjali, solo los humanos acumulan karma en la búsqueda de moksha; así que el nacimiento como humano es un gran privilegio que no se desperdicia.

Otros textos tempranos, como los Puranas, también describen esta ley de causa y efecto como impersonal, ineludible y exigente, con la reencarnación necesaria para proporcionar el tiempo necesario para que el orden moral se desarrolle para cada individuo. La creencia popular siempre ha tenido una visión considerablemente menos fatalista, con la esperanza de mitigar las terribles consecuencias de las malas acciones al adoptar prácticas como la adoración. Se me ocurren varias preguntas: "Si somos la suma de nuestros ayeres, ¿cómo podemos afectar nuestros mañanas?"[13] ¿Hasta qué punto son libres los humanos? ¿Realmente obtenemos lo que merecemos?

Desde al menos principios del siglo XX, los filósofos indios se han sentido obligados a responder a los cargos de determinismo con todas las implicaciones socioeconómicas inherentes a su sistema. Una de las respuestas más conocidas

provino del filósofo y ex presidente de la India, Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975). En 1908, el estadista publicó un influyente artículo titulado "Karma y libre albedrío" en el que ofreció su analogía ahora bien utilizada de un juego de bridge para explicar cómo el karma construye las circunstancias de la vida sin establecer límites. Explicó que el universo es ordenado y predecible como una baraja de cartas. Los humanos no eligen sus cartas, sino que reciben una "mano de cartas" según el karma pasado. Puedes hacer cualquier jugada que desees, elige cualquier opción, dentro de las reglas establecidas por el juego. Las personas con mayores habilidades reconocerán más jugadas potenciales y podrán aprovechar al máximo las cartas disponibles.[14]

Radhakrishnan también rechazó lo que vio como un concepto erróneo común del karma como una mera ley fatalista de retribución, prefiriendo el término más positivo: "continuidad". Argumentó que los lazos con el pasado no necesitan eliminar la posibilidad de libertad, afirmando que el karma es un poderoso argumento para la responsabilidad personal. Una doctrina subsidiaria, niskama-karma o vida "no apegada" (acción desinteresada), establece que las personas no solo pueden "deshacer" sus consecuencias kármicas, sino que también pueden trabajar hacia el progreso espiritual.[15] Empleando esta perspectiva evolutiva, Radhakrishnan enseñó que la reencarnación es educativa y progresiva, una "evolución del yo". En respuesta a quienes preguntaron cómo el renacimiento puede ser de algún valor pedagógico si el individuo no conserva ningún recuerdo de las existencias pasadas, respondió que es más importante centrarse en lo que continúa: las "disposiciones y tendencias" de la persona. Él especuló que los recuerdos específicos de vidas pasadas serían una "molestia" y complicarían la vida personal.[16]

Radhakrishnan también respondió a la acusación relacionada de que las doctrinas del karma y el renacimiento "niegan la vida", que la cosmovisión hindú se centra en escapar de una existencia sin sentido en un reino que es realmente ilusorio. Apeló nuevamente a la visión evolutiva del autodesarrollo a través de la cual los individuos se abren camino hacia el reino humano, y más allá, desde sus comienzos como formas de vida inferiores. Su modelo progresivo de "oportunidades espirituales sucesivas" rechaza la posibilidad de la reencarnación humana en el reino animal, alegando que las ideas que se encuentran en los textos religiosos son meramente metafóricas. Esto significa que el karma otorga a todos los individuos una oportunidad: un "contexto de vida" en el cual operar

(una mano de cartas). Por lo tanto, el libre albedrío humano se limita a la vida dentro de ese contexto, incluidas las limitaciones de carácter que él veía como la "condensación" de las vidas anteriores. El carácter se forma en vidas pasadas, pero se desarrolla continuamente en la vida actual hacia la máxima realización personal. Cada vida debe verse como progresando hacia el infinito, con el objetivo final de abandonar el proceso por completo: moksha.[17]

Otros pensadores hindúes también han abordado el tema del libre albedrío, y con él la responsabilidad moral, argumentando que aunque la vida de uno es producto de pensamientos y acciones pasadas, el concepto de karma no dice que los individuos sean los únicos responsables, dejando espacio para otros factores. El karma puede ser responsable solo de la existencia básica y de la situación de la vida, dejando a todas las personas la oportunidad dentro de sus "circunstancias kármicas" para hacer cambios y mejorar ellos mismos.[18]

Mientras los eruditos luchan con el concepto de karma, las comunidades religiosas en toda la India aplican la doctrina del karma de varias maneras. Por ejemplo, entre los tamil de Kalappur, sur de la India, algunos aldeanos creen firmemente en el destino. La comprensión tradicional describe al dios Shiva como creando y moldeando la personalidad y la naturaleza de cada persona y también escribiendo en la cabeza de cada persona todos los detalles de esa vida. Estas personas creen que con cada vida sucesiva los individuos se suman a su propia "escritura". Esta visión determinista ha llevado a algunos aldeanos a compadecerse de los delincuentes y descontar los logros. Otros aldeanos han concluido que si bien el destino está influenciado por el karma, un individuo puede redirigirlo a través de elecciones personales. Estos aldeanos dicen que las personas son responsables de sus acciones, no del karma o la "escritura". Curiosamente, los investigadores descubrieron que muchas de las personas tamiles emplean lo que yo llamo "determinismo selectivo": adoptar una visión u otra según las circunstancias. Por ejemplo, cuando ocurre un desastre, un aldeano puede encontrar el determinismo más reconfortante, pero el mismo aldeano puede abrazar el "libre albedrío" al lograr el éxito personal.[19]

Hay numerosas complicaciones; por ejemplo, ¿existe el "karma grupal"? Cuando una comunidad entera se pierde en un desastre natural, como un tsunami, ¿era este el karma de cada individuo? ¿Había hecho algo la comunidad como grupo para lograr tal consecuencia? Gandhi declaró el terremoto de Bihar "karma grupal" o las consecuencias grupales del maltrato de las clases bajas. Al

expandir este concepto de karma grupal, Vivekananda abrazó el "karma nacional". ¿Significa esto que, dado que nadie vive en una burbuja, todos afectamos el karma de otras personas? ¿Somos los guardianes del karma de nuestro hermano? No todos los pensadores están de acuerdo con la noción de karma colectivo, argumentando que uno no debería sufrir las consecuencias de las acciones de los demás.[20]

¿La teoría del karma admite una forma de "transferencia de méritos"? ¿Se puede comprar o adquirir el "buen karma" de alguien con un excedente de peregrinaciones o adoración? Por ejemplo, si su hijo está enfermo, ¿puede obtener un "buen karma" de un hombre santo para sanar al niño, o al menos asegurar un mejor renacimiento para el niño en caso de que muera? El hinduismo clásico no tiene el concepto de pasar el karma de una persona a otra; sin embargo, el hinduismo popular ofrece tal oportunidad: el mérito puede transferirse pero no la culpa. A menudo se acerca a los hombres santos para transferir sus méritos ritualmente a los enfermos o necesitados. Muchos hindúes creen que su excedente de mérito o demérito puede "acumularse" de numerosas vidas, lo que significa que ahora puede estar experimentando consecuencias de acciones de varias vidas o puede tener un buen karma para compartir.

¿Hay un elemento de "esperanza" en este sistema? Una expresión religiosa popular del hinduismo, el devocionalismo, aunque no es sistemática, tiene ciertos entendimientos ampliamente extendidos que no están necesariamente en línea con las afirmaciones filosóficas deterministas más tradicionales. El karma y el renacimiento no son considerados por la mayoría de los devocionales como un "horror metafísico supremo" o una "ley absoluta impersonal e ineludible del universo". Estos devotos rechazan las expresiones clásicas de retribución y se centran en los conceptos de "pecado" y "gracia". La mayoría cree que el Último (Brahman) es una "Persona Suprema" con la que uno puede tener una relación personal de Señor-siervo para siempre, en lugar de una fuerza impersonal e incognoscible en la que busca la absorción. El amado texto hindú, el Bhagavad Gita, enseña que el amor bhakti (devoción) está disponible para todos los hombres y mujeres de cualquier grupo social. En esta epopeya, el Señor Krishna (un avatar del dios Vishnu) revela que puede suspender las reglas y recompensar el bien y castigar el mal como lo desee, haciendo que la fe y las prácticas personales sean eficaces para la "gracia salvadora."[21] Sin embargo, la devoción de bhakti a Krishna (o cualquier otro dios hindú) no desplaza al karma como la

fuerza impulsora detrás de la reencarnación. De hecho, todos se enfrentan a una doble retribución: la "gracia" de Krishna puede proporcionar un alivio temporal en algún estado celestial (o sin él puede sufrir en un estado infernal), pero aún volverá una y otra vez hasta que se libere, moksha, logrado.[22]

Dificultades de Karma

La mayoría de los pensadores hindúes describen el karma como "autodeterminación" en oposición a la determinación por "agencia externa" o "suerte", cada persona causa lo que experimenta. Esta clara comprensión de un karma desapasionado e impersonal que funciona en cada vida individual puede usarse para racionalizar la falta de preocupación social. Llevado al extremo, el karma puede incluso llevarlo a creer que es inapropiado intervenir y mitigar las circunstancias kármicas de otra persona; tal vez la intervención es inútil frente a tal ley. Esto tiene importantes ramificaciones sociopolíticas. Por ejemplo, ¿son legítimos los diversos sistemas de cuotas y los esfuerzos del gobierno indio para mejorar las condiciones de vida dentro del país a la luz del karma? Al menos dos componentes del karma contradicen las nociones de la justicia social moderna: (1) capacidad según el nacimiento y (2) papel social según el nacimiento. Si bien muchos hindúes ya no aceptan estas limitaciones, las doctrinas del karma y el renacimiento parecen haber brindado pocos incentivos para la reforma social, sino que históricamente han proporcionado a la India una profunda justificación para mantener el status quo socioeconómico: cumplan con su deber: "florecen donde están plantados."[23]

Además, dado que el problema humano es la ignorancia, su situación de clase social es una indicación de cuán ignorante era en vidas pasadas. La idea misma de que la situación de su vida refleja directamente su conocimiento y acciones en vidas anteriores lleva a otros a ver su situación y dejarlo en paz. En pocas palabras: las personas no nacen iguales. Quizás sea mejor para las comunidades que sufren trabajar su situación para un mejor karma la próxima vez; El mendigo, lisiado y marginado, de acuerdo con el karma, trajeron su situación sobre sí mismos. Esto significa que el sistema social apoya una interpretación determinista de las doctrinas con todo el dolor y las desigualdades y estigmas sociales asociados, ya sea que se verbalicen como tales o no. La racionalización se encuentra dentro de la doctrina del karma:

> La ley de la evolución llamada Karma explica la aparente injusticia en el mundo con sublime simplicidad. Hay una ley de causa y efecto en el mundo moral. Somos los constructores de nuestro propio destino, y los resultados no se limitan a una sola vida, ya que nuestro Espíritu que nunca nació y nunca morirá debe venir de nuevo y tomar para sí un cuerpo, para que el yo inferior pueda tener la recompensa de su vida. trabajos. El bien conducirá al bien, y el mal al mal. Del bien vendrá la alegría y del mal vendrá el sufrimiento. Y así, la gran evolución fluye hacia la perfección.[24]

Pero tenga en cuenta la contradicción: si cada alma (atman) es Brahman (la realidad última), es decir, todos los humanos son divinos, entonces ¿por qué los marginados, las personas en el peldaño más bajo de la escalera de la sociedad, son tratados como son? ¡La erudición contemporánea enfatiza la igualdad y la justicia encontradas en el karma! Desde los Advaitans no dualistas que se aferran a Atman-Brahman, hasta los dualistas que argumentan que los individuos no son idénticos a Dios sino igualmente dependientes de Dios, en cierto sentido todas las escuelas de pensamiento están de acuerdo: las personas son tratadas igualmente por el karma, porque es impersonal y usted obtiene Justo lo que te mereces. Sin embargo, una vez reencarnados, los seres humanos no reciben el mismo trato por parte de la sociedad. Esforzarse tanto como los indios contemporáneos lo están haciendo posible.

Aunque el antiguo sacerdocio brahmínico, la clase más alta, consideraba este sistema como la mejor esperanza para la estabilidad social, lo que realmente logró fue una sociedad estancada despojada de ambición, institucionalizando la noción de que las personas no nacen iguales. ¿Y qué puede extraerse del concepto "evolutivo" del karma? A pesar de los argumentos en contrario, la "amnesia kármica" deja la reencarnación sin ningún valor pedagógico. Radhakrishnan mantuvo que las "tendencias" humanas están mejorando a través del proceso; sin embargo, ¿la historia lo confirma? ¿Cómo se puede apoyar la "teoría del karma evolutivo" a la luz de la aparente inclinación humana hacia la guerra y la violencia? ¿Puede la humanidad alguna vez superar estas tendencias kármicas? Quizás la naturaleza humana no es divina como presupone el hinduismo.

La clase social no es la única inequidad institucionalizada fomentada por la teoría del karma. La discriminación de género, enraizada en textos antiguos

venerados, ha llevado a horrores como el infanticidio femenino y ha legitimado la retención de oportunidades educativas de las niñas. El antiguo Manu Dharma Shastra (Leyes de Manu) describe los tres estados de obediencia para las mujeres: primero como hija; entonces como esposa; entonces, si es viudo, la vida bajo la autoridad del hijo mayor. "En el estado casado, la esposa está totalmente sujeta a su esposo, a quien debe venerar como un dios."[25] Según el texto, nacer mujer significa estar para siempre bajo las autoridades masculinas para evitar que las mujeres causen maldad y destrucción. Irónicamente, el culto a las diosas no ha ayudado apreciablemente la difícil situación de las mujeres en toda la India, ni el surgimiento de líderes políticas femeninas.

Los "intocables" y las mujeres no son las únicas personas que sufren en la vida. ¿El karma ofrece una explicación contemporánea adecuada para el sufrimiento inocente, una teodicea satisfactoria? ¿Quién puede decirle a los niños maltratados que según el karma recibieron justo lo que merecían, que su situación fue prescrita por el karma? ¿Qué les dice a las víctimas de los desastres naturales? ¿La noción de que "el mundo que percibimos y al que nos aferramos inapropiadamente como 'realidad' es en realidad una ilusión" realmente proporciona consuelo? ¿Y debería decirse a quienes mantienen relaciones abusivas que merecen su tratamiento? ¿Se deja que las personas que sufren en el sistema hindú crean que merecen su difícil situación?

El gurú contemporáneo Yogananda enseña:

> Hoy si alguien se porta mal con nosotros, es a él a quien culpamos por nuestro dolor. Que de alguna manera podríamos haber atraído ese dolor nunca entra en nuestras mentes. Si nuestra "suerte" se vuelve contra nosotros, culpamos a cualquier cosa y a todos menos a nosotros mismos. Sin embargo, somos nosotros por el magnetismo proyectado por nuestro propio karma, quienes atraemos ese comportamiento hiriente, o esa "mala suerte", hacia nosotros mismos.[26]

Los hindúes argumentarán que el Dios cristiano es cruel para permitir que los inocentes sufran. La teoría del karma afirma que nadie es inocente: todos debemos aceptar la responsabilidad de nuestras vidas. No podemos culpar a otros, incluso a los padres, de nuestras desgracias, porque un malhechor en una vida anterior atraerá a padres malvados para esta vida presente. "[T] manguera que creó pobreza, enfermedad e ignorancia a través de negligencia en vidas

pasadas cumplirá esas condiciones desde el comienzo de sus vidas actuales."[27]

La teoría del karma tiene problemas a nivel social en términos de discriminación de clase y género y con la teodicea en general. En un nivel más personal, ¿qué hace el karma para el individuo que tiene "karma malo" (y eso sería todos nosotros) aparte de ofrecer caminos para acumular buen karma para compensarlo en otra vida? El hinduismo clásico no tiene concepto de pecado personal; en cambio, hacemos cosas que tienen consecuencias desafortunadas: "mal karma". Brahman está más allá del bien y del mal, lo que significa que, dado que somos inseparables de lo divino, nuestros "Seres reales" también están más allá del bien y del mal (y no son tocados por el karma). No deberíamos sentirnos culpables por lo que hacemos si no hay un dios personal ante quien rendir cuentas. Sin embargo, al menos desde el siglo VI, los devocionales hindúes lucharon con el "pecado" y buscaron la "gracia", revelando que las personas saben de manera innata que pecan y necesitan perdón (no karma impersonal). Algunos devocionales buscan la gracia para el alivio de la reencarnación, pero muchos adoran en busca de una relación eterna con Dios. Radhakrishnan enseñó a los hindúes que el juez universal está dentro de cada persona.[28] ¿Cómo tiene sentido buscar la gracia de lo divino, que técnicamente eres tú mismo (Atman-Brahman)?

Este monismo panteísta de los primeros textos hindúes no proporcionó un ser divino para adorar y con quien la gente pudiera relacionarse. El concepto de un dios que se encuentra con la humanidad llegó más tarde en forma de avatares: una imagen habitada por la deidad, o más apta para nuestra comparación, la deidad revelada en forma humana. Muchos devotos se aferraron a Krishna, pero ¿es él digno de tanta confianza y devoción? Los eruditos hindúes y cristianos han comparado a Krishna y Jesucristo.[29] Muchos hindúes piensan en Jesús como un avatar, pero las diferencias son demasiado numerosas para incluirlas aquí. Esencialmente, Krishna en realidad no participa en la situación más temida de la humanidad por el hinduismo: como encarnación de Vishnu, no se convirtió en un ser humano histórico a través del proceso kármico. En ese sentido, no está participando en la ilusión que enfrenta toda la vida. Teniendo cuatro brazos, definitivamente es diferente a los humanos en apariencia.[30] Pero Jesús, Dios eterno, se hizo hombre perfecto para mediar entre Dios y los humanos (1 Tim. 2: 4–5). Él compartió nuestra humanidad para representarnos (Hebreos 2:14).

La mayor diferencia radica en el propósito de sus manifestaciones. ¿Por qué los hindúes creen que Krishna apareció y qué logró? Krishna entró al mundo para enfrentar el mal de los demonios y del mundo natural. Los malhechores se convierten en seguidores amorosos después del contacto con el Krishna que todo lo perdona.[31] Cristo también vino a confrontar el mal, pero

> Cristo vino a salvar a los malhechores, mediante la expiación del pecado, antes del juicio escatológico en un establecimiento de justicia de una vez por todas. Krishna vino a destruirlos (asegurando el renacimiento), estableciendo así la justicia para una edad particular entre innumerables, no mediante la expiación del pecado sino por una didáctica de varias disciplinas espirituales, que culminó con la disciplina de la devoción decidida a Krishna.[32]

Toda la gente peca; nadie podría hacer lo suficiente para mitigar cada acción incorrecta de la vida. Los hindúes recurren al dios ofrecido a través de su literatura sagrada: un dios que nunca ha entrado en el tiempo y el espacio, un dios que no proporciona revelación definitiva. Lo que se afirma sobre el dios hindú ha sido "intuido" por los videntes antiguos e interpretado a través de la experiencia por los gurús contemporáneos. Los cristianos tienen una fuente muy diferente: Dios que se revela a través de la palabra y los hechos históricamente y finalmente entrando en nuestro mundo en forma humana: "El amor de Dios se reveló entre nosotros de esta manera: Dios envió a su Hijo Único al mundo para que nosotros podría vivir a través de Él. El amor consiste en esto: no es que amamos a Dios, sino que Él nos amó y envió a Su Hijo para ser la propiciación por nuestros pecados "(1 Juan 4: 9–10 HCSB).

¿Recibimos lo que merecemos?

Si y no. Sabemos que hay consecuencias para nuestras acciones en esta vida, pero estas son supervisadas por nuestro Dios santo y personal, que nos ama lo suficiente como para morir por nosotros (Juan 3:16). Siempre se puede confiar en que tenga nuestro mejor interés en mente, sin importar cuán desagradable sea la experiencia. Podemos ser castigados por nuestras malas acciones, pero no se nos deja solos para ser castigados por nuestras acciones. Los que no están en Cristo obtienen exactamente lo que todos merecemos: la separación eterna de Dios (Col 2:14; 2 Tes. 1: 7–9).

Muchas personas, incluso algunos miembros de la iglesia, creen que después de la muerte todos enfrentamos una situación que recuerda al karma: obtener justo lo que merecemos. Algunas personas imaginan en el balance sus propias buenas acciones versus sus malas acciones. He hablado con muchas personas queridas que me han dicho que "esperan" algún día estar en el cielo con Dios porque son "bastante buenas", no han hecho nada realmente malo y han asistido a la iglesia desde que eran niños. . Otras personas piensan que sus vidas serán comparadas con otras personas. Escuché a los vecinos decir: "Estoy bien. Soy mejor que la mayoría de la gente."

Pero ninguna imagen es bíblica. No seremos comparados con otras personas, ni nuestros actos serán pesados en el equilibrio cósmico para determinar nuestra posición eterna. Seremos juzgados según la justicia de Dios, y cada uno de nosotros se queda corto (Rom. 3:10). La buena noticia es que aquellos que han puesto su fe en Cristo no se mantienen solos, sino en la justicia de Cristo (Filipenses 3: 9). El resultado del juicio depende de su relación con Jesús (Juan 3:16; 11:25; cf. Rom 8: 1). Nadie gana la salvación; Es un regalo por el cual estaremos eternamente agradecidos (Efesios 2: 8–9).

El hinduismo no es la única tradición que ofrece a las personas lo que se merecen. Eso es todo lo que la mayoría de las religiones tienen para ofrecer, ya sea en forma de karma u obras para merecer alguna recompensa eterna. Los devocionales hindúes viven vidas de simple confianza en una figura salvadora que ofrece lo que ellos llaman "gracia". Pero esto es gracia sin costo: un llamado vacío para seguir a un impostor impotente. ¿Dónde está la justicia en eso? Siempre me ha encantado la definición de gracia que escuché de niño: las riquezas de Dios a expensas de Cristo. Cristo pagó el precio máximo en la cruz para ofrecernos un verdadero escape de una realidad de pecado y tristeza, atrayéndonos a Él (Marcos 10:45; 1 Pedro 3:18).

¿Qué pasa con la reencarnación? ¿Tenemos una segunda oportunidad? En ausencia de una justificación más definitiva, es una gran apuesta metafísica suponer que tenemos múltiples posibilidades de "hacerlo bien". Además, la Escritura contradice completamente la reencarnación (Hebreos 9:27). Pero no estamos tratando de mejorar por nosotros mismos para merecer alguna morada celestial o estado de ser. Los cristianos hablan de "nacer de nuevo", pero esto significa convertirse en un miembro permanente de la familia de Dios por gracia a través de la fe (Juan 3: 7; 1 Pedro 1: 3–5). El énfasis de la Biblia es la resurrección, no la reencarnación (Juan 11:25). La evidencia histórica de la

resurrección de Jesús es superior a la ofrecida para la reencarnación.

Muchos hindúes creen que eventualmente todas las almas, en realidad divinas, alcanzarán el objetivo final de moksha, independientemente del camino religioso que tomen. Esto encaja con el argumento de la evolución, y nuevamente, no creo que la historia indique ningún desarrollo moral de este tipo por parte de la humanidad. A diferencia de los budistas que no creen en la transmigración del alma, la mayoría de los hindúes confían en que cada individuo disfrutará de alguna manera este estado eterno de absorción. Pero tenga en cuenta: no todos los eruditos hindúes creen que habrá una autoconciencia continua cuando se fusionen con la "Conciencia Última", por lo tanto, no hay yo, no hay consciencia, no hay alegría. Por el contrario, los cristianos sostienen que los humanos no son divinos. Somos pecadores que necesitamos perdón, y con ese perdón también viene una eternidad, no de absorción, sino en presencia de un Dios amoroso (1 Corintios 15: 53-54). La Biblia también es clara en que todos los caminos no conducen a esta eternidad con Dios: solo la fe en Cristo salva (Mateo 7: 13–14; Juan 14: 6; Hechos 4:12).

El hinduismo, como se expresa clásicamente, niega la vida: el intento inútil de escapar de la muerte interminable. Para muchos adherentes, la oportunidad de escapar del renacimiento en este mundo alivia la posibilidad de regresar a vidas sin esperanza. Mientras los cristianos esperan la eternidad con Cristo, no están ansiosos por "escapar" de este mundo. Los seguidores de Cristo buscan servir y disfrutar la comunión con Dios aquí en el mundo que Él creó. La vida tiene sentido tanto ahora como eternamente para el cristiano (Juan 10:10).

En pocas palabras: el karma es incompatible con una cosmovisión cristiana que por sí sola ofrece "una deidad trascendente y personal, perdón irrevocable del pecado, triunfo sobre la muerte, comunidad espiritual igualitaria y la simple alegría de aceptar nuestro estado inmutable como criaturas infinitamente valiosas pero caídas de un Dios vivo y Santo."[33]

En la cruz, Jesús pagó nuestra deuda en su totalidad. No hay karma que enfrentar: la obra de Cristo es suficiente. Los cristianos tienen este mensaje de alegría y esperanza para nuestros amigos hindúes, que estarían de acuerdo: no hay absolutamente nada divertido en el karma.

1 Lisa Miller, "We Are All Hindus Now", Newsweek (31 de agosto de 2009), citando "Radical Western Belief Shift", Hinduism Today (enero-marzo de 2010), 8; Consultado el 11 de marzo de 2011, http://www.newsweek.com/2009/08/14/we-are-all-hindus-now.html.

2 Ibídem. El hinduismo de hoy expresó su satisfacción por encontrar estas estadísticas en los medios de comunicación estadounidenses: "Los hindúes, por supuesto, se alegraron de ver su filosofía promocionada en la cima de los principales medios de comunicación estadounidenses".
3 Stephen Prothero, Alfabetización religiosa: lo que los estadounidenses deben saber (Dallas: HarperOne, 2007), 29.
4 Hay muchas razones para esta tendencia; Los factores contribuyentes que he notado incluyen la falta de enseñanza adecuada de las Escrituras y la doctrina en muchas de nuestras iglesias y la posmodernidad filosófica.
5 R. C. Zaehner, Hinduismo, 2ª ed. (Londres: Oxford University Press, 1966), 59.
6 Por ejemplo, los "hindúes" participaron en el Parlamento de las Religiones del Mundo de 2009 y leyeron una revista popular: Hinduism Today.
7 Técnicamente, el monismo y el panteísmo son distintos, sin embargo. Por ejemplo, el filósofo hindú Shankara (muerto en 820) era monista (solo hay una realidad indiferenciada); él creía que la Realidad Última, Brahman, no tiene diferencias o cualidades (nirguna) y que solo existe Brahman; cualquier diferenciación aparente es el resultado de una ilusión (maya). Por lo tanto, las muchas deidades de la India no son reales sino ilusorias. Por el contrario, Ramanuja (m. 1137) era panteísta ("todo es Dios"). Afirmó que existen diferencias (saguna), pero todas son parte de Brahman. Por lo tanto, las deidades hindúes existen por derecho propio y, por lo tanto, no son una ilusión.
8El budismo y el jainismo también se desarrollaron en la India y comparten presupuestos metafísicos básicos con el hinduismo; sin embargo, difieren considerablemente en los detalles de estos conceptos.
9 La estructura social jerárquica hindú tradicional consta de cuatro clases segregadas o varnas divididas según la ocupación: brahmanes: sacerdotes, maestros, médicos, etc. Kshatriyas: guerreros y líderes; Vaishyas: productores, granjeros, comerciantes; y Sudras, trabajadores. Cada una de estas clases se compone de muchas "castas" o jatis.
10 Zaehner, Hinduismo, 59–60.
11 Ibid., 59. Un "paria" es una persona cuya posición social está por debajo de las cuatro clases ocupacionales reconocidas, por lo tanto relegado a realizar tareas consideradas como irrevocablemente contaminantes, como limpiar inodoros, haciendo que estas personas sean "intocables".
12 Los siempre optimistas New Agers enseñan que los humanos enfrentan la reencarnación solo como humanos, nunca renacen en la escala de la existencia. La mayoría de los hindúes creen que el retorno como una forma de vida inferior siempre es una posibilidad, si se lo merece.
13 Austin B. Creel, "Tratamientos filosóficos contemporáneos del karma y el renacimiento", en Karma and Rebirth: Post Classical Developments, SUNY Series in Religious Studies, ed. Ronald W. Neufeldt (Albany: State University of New York Press, 1986), 3.
14 Ibid., 3–4.
15[15] Ibid., 10. Sin embargo, Gajanan Wasudeo Kaveeshwar señaló que parece absurdo responsabilizar a alguien por "cumplir con su deber" mientras insiste en que no debe pensar en las consecuencias de sus acciones. No pensar en sus acciones es "antinatural" (La Ley del Karma [Poona: Universidad de Poona, 1975], 1).
16 Robert N. Minor, "En defensa del karma y el renacimiento: el karma evolutivo", en Neufeldt, Karma and Rebirth, 31–32.
17 Ibid., 34–36.
18 Ramakrishna Puliganda, "Karma, definiciones operativas y libertad", en The Dimensions of Karma, ed. S. S. Rama Rao Pappu (Delhi: Publicaciones Chanakya, 1987), 133–36. El autor agrega que el karma no es "potencialmente falsificable" y, por lo tanto, no es científico, sin embargo, muchos científicos se adhieren a él por fe.
19 Sheryl B. Daniel, "El enfoque de la caja de herramientas de los tamiles a las cuestiones de responsabilidad moral y destino humano", en Karma: una investigación antropológica, ed. Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel (Berkeley: University of California Press, 1983), 27–28, 1.

20 Creel, "Tratamientos filosóficos contemporáneos", en Neufeldt, Karma and Rebirth, 5.
21 Klaus K. Klostermaier, "Concepciones contemporáneas del karma y el renacimiento entre los vaisnavas del norte de la India", en Neufeldt, Karma and Rebirth, 84.
22 Muchos devotos contemporáneos ya no creen en moksha, sino más bien en una eterna existencia celestial. La devoción de Bhakti a Krishna es el enfoque de la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON, conocida popularmente como "Hare Krishnas") fundada en 1966. Este grupo enseña que la ferviente adoración de Krishna salva de futuras consecuencias indeseables.
23 Creel, "Tratamientos filosóficos contemporáneos", en Neufeldt, Karma and Rebirth, 5–9. Tu casta, inmediatamente evidente por tu apellido, te encasilla de por vida. La discriminación de castas es ilegal en la India, pero continúa causando problemas, particularmente en la vida familiar, y el estigma del estatus de parias perdura. "Radical Western Belief Shift", Hinduism Today, 8.
24 Juan Mascaró, The Upanishads: Traducciones del sánscrito con una introducción (Londres: Penguin Books, 1965), 13.
25 Zaehner, Hinduism, 111. Los eruditos hindúes contemporáneos luchan con estos textos antiguos que contienen pasajes sobre mujeres. Cabe señalar: las leyes presentan una visión idealizada que no siempre se sigue en la práctica.
26 Paramhansa Yogananda, Karma y reencarnación (Nevada City, CA: Crystal Clarity Publishers, 2007), 34–35.
27 Ibíd., 100-101. Cabe señalar que algunos hindúes ven el abrazar el karma como psicológicamente beneficioso: el concepto debería eliminar la amargura: usted es responsable de su vida y, después de todo, todos tienen otra oportunidad de vivir. También se ha dicho que la teoría del karma elimina el "estrés" de la ambición personal.
28 Menor, "En defensa del karma", en Neufeldt, Karma and Rebirth, 34.
29 Por ejemplo, Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavad Gītā, ed. Catherine Cornille (Lovaina: Peeters, 2006).
30 Steven Tsoukalas, "Krishna y Cristo: la relación cuerpo-divina en la forma humana", en ibid., 151. Si bien muchos hindúes creen que Krishna vino al mundo históricamente, hay pocas pruebas. Además, con o sin una pizca de evidencia histórica para una figura de Krishna, esto no hace ninguna diferencia material en la adoración a Krishna. La historicidad es, en última instancia, irrelevante.
31 John Renard, Respuestas a 101 preguntas sobre el hinduismo (Nueva York: Paulist Press, 1999), 25–26.
32 Tsoukalas, "Krishna y Cristo", en Cornille, Song Divine, 155.
33 James A. Herrick, *The Making of the New Spirituality* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 279–80.

COLABORADORES

Toni Allen (D. Min. Filosofía y cultura [ABD], Talbot School of Theology) es profesor adjunto de filosofía en Northern Virginia Community College y el Pentágono de los Estados Unidos en Arlington, Virginia. Obtuvo su maestría en filosofía de la religión y la ética de la Talbot School of Theology. Es la directora de Thought Life Ministries, LLC, un ministerio dedicado a enseñar a las mujeres a amar a Dios de manera noética ayudándolas a desarrollar una vida mental bien formada. Le gusta hablar, escribir y producir redes sociales. Ella reside en Alexandria, Virginia, con su esposo Jay y sus gemelos, John y Zoe.

Paul Copan (Ph.D. filosofía, Marquette University) es profesora y Pledger Family Chair of Philosophy and Ethics en Palm Beach Atlantic University (West Palm Beach, Florida). Además de escribir libros apologéticos de nivel popular como ¿Es Dios un monstruo moral? Entendiendo al Dios del Antiguo Testamento (Baker), es coautor (con William Lane Craig) de Creación de la nada: una exploración bíblica, filosófica y científica (Baker Academic). Es coeditor (con Paul K. Moser) de The Rationality of Theism (Routledge), así como el coeditor (ambos con Chad V. Meister) de The Routledge Companion to Philosophy of Religion (Routledge) y Philosophy of Religion: Classic and Problemas contemporáneos (Blackwell). Ha coeditado la convicción apasionada y el enfrentamiento con los críticos del cristianismo (B&H Academic) con William Lane Craig y ha coeditado la Biblia de estudio de apologética (B&H Academic). Es autor y editor de varios otros libros y contribuyó con ensayos y críticas escritas para revistas como The Review of Metaphysics, Faith and Philosophy, Philosophia Christi y Trinity Journal. Vive con su esposa Jacqueline y sus seis hijos en West Palm Beach, Florida.

William Lane Craig (Ph.D. filosofía, Universidad de Birmingham; D.Theol., Ludwig-Maximilians-Universität München) es profesor investigador de filosofía en la Talbot School of Theology (La Mirada, California). Antes de su nombramiento en Talbot, pasó siete años en el Instituto Superior de Filosofía de la Katholike Universiteit Leuven, Bélgica. Es autor o editor de más de 30 libros, incluyendo Fe razonable: verdad cristiana y apologética (Crossway); El argumento cosmológico de Kalam (Macmillan); Conocimiento Divino y Libertad Humana (Brill); Teísmo, ateísmo y cosmología del Big Bang (Clarendon); Dios, el tiempo y la eternidad (Kluwer); y Einstein, Relatividad y

simultaneidad absoluta (Routledge, de próxima publicación). Craig también es autor de más de 100 artículos en revistas profesionales de filosofía y teología, incluyendo The Journal of Philosophy, Philosophy, American Philosophical Quarterly, Philosophical Studies, British Journal for Philosophy of Science y International Studies in the Philosophy of Science.

Michael H. Edens (Ph.D. theology, New Orleans Baptist Theological Seminary) regresó recientemente a los Estados Unidos después de vivir y enseñar en el Medio Oriente durante 27 años. Es profesor de teología y estudios islámicos en el Seminario Teológico Bautista de Nueva Orleans.

Matthew Flannagan (Ph.D. teología, Universidad de Otago) es un académico independiente con sede en Auckland, Nueva Zelanda. Sus áreas de especialización incluyen meta-ética del comando divino, ética aplicada, bioética, ética del Antiguo Testamento, filosofía de la religión, pensamiento crítico y apologética. Ha contribuido con ensayos en varios libros, incluida la "Guerra Santa" del Antiguo Testamento y la moral cristiana: Perspectivas y perspectivas, editado por Paul Copan, Jeremy Evans y Heath Thomas (InterVarsity Press), y en defensa de la Biblia: una disculpa integral por La Autoridad de las Escrituras, editado por Steven B. Cowan y Terry L. Wilder (B & H Académico). Ha escrito artículos en revistas, participó en debates y presentó artículos en reuniones anuales de la Sociedad Evangélica Filosófica y la Sociedad de Literatura Bíblica.

Mark W. Foreman (Ph.D. filosofía, Universidad de Virginia) es profesor de filosofía y religión en la Universidad de Liberty, donde ha enseñado filosofía, apologética y bioética durante más de 20 años. Es autor de Christianity and Bioethics (College Press [reimpresión de Wipf y Stock]), Preludio a la filosofía: pensamiento crítico sobre creencias básicas (InterVarsity Press, de próxima publicación) y Cómo lo sabemos: una breve introducción a los problemas del conocimiento (con James K. Dew Jr., InterVarsity Press, de próxima publicación). También ha contribuido con artículos para la Enciclopedia Popular de Apologética (Harvest House), así como capítulos para Steven Spielberg y Philosophy (con David Baggett, University of Kentucky Press) y Tennis and Philosophy (University of Kentucky Press).

Gregory Ganssle (Ph.D. filosofía, Universidad de Syracuse) es investigador principal en el Instituto Rivendell. Ha sido profesor de filosofía a tiempo parcial en la Universidad de Yale. Greg es autor y editor de varios libros, entre ellos

God and Time: Ensayos sobre la naturaleza de Dios (Oxford), God and Time: Four Views (InterVarsity Press), Thinking About God: First Steps in Philosophy (InterVarsity Press) y A Reasonable Dios: comprometer la nueva cara del ateísmo (Baylor University Press). Sus principales áreas de interés han sido la filosofía analítica contemporánea de la religión, particularmente la relación de Dios con el tiempo, el problema del mal, la metafísica y la historia de la filosofía moderna temprana.

Gary R. Habermas (Ph.D., Michigan State University) es autor, coautor o editor de unos 35 libros, de los cuales 18 se centran en varios aspectos de la resurrección de Jesús. Estos incluyen ¿Jesús resucitó de los muertos? (Harper & Row) y The Risen Jesus and Future Hope (Rowman & Littlefield). Otros temas se refieren a la duda religiosa, el sufrimiento personal y las experiencias cercanas a la muerte. También ha contribuido con más de 60 capítulos y ensayos a libros adicionales, además de más de 100 artículos y reseñas en revistas y otras publicaciones. En los últimos años, ha sido profesor visitante o adjunto en cerca de 15 diferentes escuelas de posgrado y seminarios en los Estados Unidos y otros países. Actualmente es profesor de investigación distinguido de apologética y filosofía, así como presidente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Liberty, donde ha enseñado desde 1981. Su principal responsabilidad docente es el Ph.D. de Liberty. programa en teología y apologética.

Richard S. Hess (Ph.D. Old Testament, Hebrew Union College) es profesor de Antiguo Testamento y lenguas semíticas en el Seminario de Denver. Es autor de ocho libros, incluidos volúmenes sobre religión (Religiones israelitas: un estudio bíblico y arqueológico), temas antiguos del Cercano Oriente (Nombres y nombres personales de Amarna en el estudio de la historia bíblica), Génesis (Estudios en los nombres personales de Génesis 1– 11), y comentarios sobre Levítico, Josué y el Cantar de los Cantares. Ha editado 13 libros, más recientemente colecciones de estudios sobre La guerra en la Biblia y el terrorismo en el siglo XXI, Issues in Bible Translation y The Family in the Bible; y comentarios sobre los textos de la Septuaginta de Génesis y Josué. Además de varios cientos de reseñas de libros y artículos de diccionarios, el Dr. Hess ha publicado más de 100 artículos académicos en ensayos y revistas recopiladas como Biblica, Arqueólogo Bíblico, Boletín de Investigación Bíblica, Catholic Biblical Quarterly, Themelios, Tyndale Bulletin, Vetus Testamentum, y

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Los proyectos de investigación actuales incluyen comentarios sobre los libros de Génesis y Reyes, una introducción al Antiguo Testamento, la gramática hebrea y el estudio de textos antiguos del Cercano Oriente relacionados con el Antiguo Testamento.

Craig S. Keener (Ph.D. New Testament, Duke University) es profesor de Nuevo Testamento en el Asbury Theological Seminary en Wilmore, Kentucky. Antes de esto, fue profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico Palmer. Es autor de más de 100 artículos y 15 libros, incluidos tres comentarios galardonados. Juntos, sus libros han vendido más de medio millón de copias. El más relevante de sus libros para este proyecto es El Jesús histórico de los Evangelios (Eerdmans). Está casado con la Dra. Medine Moussounga Keener, del Congo, África Central.

Michael Licona (Ph.D. New Testament Studies, University of Pretoria) sirve como colaborador externo de investigación en North-West University (Potchefstroom). Mike fue entrevistado por Lee Strobel en su libro The Case for the Real Jesus y apareció en el video de Strobel The Case for Christ. Es autor de numerosos libros, entre ellos La resurrección de Jesús: un nuevo enfoque historiográfico (IVP Academic, 2010), y Paul Meets Muhammad (Baker, 2006), coautor con Gary Habermas del galardonado libro The Case for the Resurrection of Jesús (Kregel, 2004), y coeditor con William Dembski de Evidence for God: 50 Arguments for Faith de la Biblia, Historia, Filosofía y Ciencia (Baker, 2010). Mike es miembro de la Sociedad Evangélica Filosófica, el Instituto de Investigación Bíblica y la Sociedad de Literatura Bíblica. Ha hablado en más de 50 campus universitarios y ha aparecido en docenas de programas de radio y televisión.

J. P. Moreland (Ph.D. filosofía, Universidad de California-Riverside) es distinguido profesor de filosofía en la Escuela de Teología Talbot, Universidad de Biola en La Mirada, California. Es autor, editor o colaborador de 35 libros, incluido ¿Existe Dios? (Prometeo), Universales (McGill-Queen's), Conciencia y la existencia de Dios (Routledge) y Blackwell Companion to Natural Theology (Blackwell). También ha publicado más de 80 artículos en revistas como Philosophy and Phenomenological Research, American Philosophical Quarterly, Australasian Journal of Philosophy, Metaphilosophy, Philosophia Christi, Religious Studies y Faith and Philosophy.

Barbara B. Pemberton (Ph.D. religiones mundiales, Universidad de Baylor) es profesora asociada en la Universidad Bautista de Ouachita, donde es directora del Programa de Honores Carl Goodson. Ella ha contribuido a la Biblia de Estudio de Apologética y es una oradora frecuente en la conferencia.

E. Randolph Richards (Ph.D. New Testament, Southwestern Baptist Theological Seminary) es profesor de estudios bíblicos y decano de la Escuela de Ministerio de Palm Beach Atlantic University. Ha escrito dos monografías principales (The Secretary in the Letters of Paul, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/42; y Paul and First Century Letter Writing, InterVarsity Press) y coautor de otras dos (La historia de Israel: una teología bíblica y redescubrimiento Paul: Una introducción a su vida y obra [ambas con InterVarsity Press]). Ha publicado docenas de artículos. Sus proyectos más recientes incluyen (Mis) Reading Scripture with Western Eyes, con Brandon O'Brien (InterVarsity Press, de próxima publicación); "Lectura, escritura y producción y transmisión de manuscritos", en El trasfondo del Nuevo Testamento: un examen del contexto del cristianismo primitivo, ed. Joel B. Green y Lee Martin McDonald (Baker, de próxima publicación); "Convenciones paulinas y convención epistolar grecorromana" en Orígenes cristianos y cultura clásica: contextos sociales y literarios para el Nuevo Testamento, ed. Stanley Porter y Andrew Pitts, Textos y ediciones para el Estudio 1 del Nuevo Testamento (Brill); "(Mis) leyendo las cartas de Paul a través de los ojos occidentales", en Paul as Missionary: His Identity, Activity, Theology and Practice, ed. Trevor Burke, LNTS (anteriormente JSNTS) 420 (T & T Clark); "Halagos, favores y obligaciones: mecenas y clientes en la cultura grecorromana", The Biblical Illustrator; y varios artículos en The Baker Handbook for the Bible, ed. J. Daniel Hays y J. Scott Duvall (Académico Baker), y en The Baker Illustrated Bible Dictionary, ed. Tremper Longman (Académico Baker). También se desempeña como pastor de enseñanza en la Iglesia Grace Fellowship en West Palm Beach, Florida.

Mary Jo Sharp (M.A. Christian apologetics, Biola University) es la fundadora del Ministerio de Apologética Confident Christianity. Es profesora visitante en la Universidad Bautista de Oklahoma y es una debatiente (sobre el Islam y el cristianismo) y oradora experimentada en apologética. El libro de Mary Jo sobre la implementación del estudio de la apologética en los ministerios de la mujer se publicará con Kregel Publishers. Es miembro de la Sociedad

Evangélica Filosófica y de la Sociedad Evangélica Teológica. Es instructora certificada de apologética en la Junta de Misiones de América del Norte de la Convención Bautista del Sur.

Robert B. Stewart (Ph.D. Southwestern Baptist Theological Seminary) es profesor de filosofía y teología en el Seminario Teológico Bautista de Nueva Orleans, donde es Profesor Greer-Heard de Fe y Cultura. Es editor de La resurrección de Jesús: John Dominic Crossan y NT Wright en Diálogo (Fortaleza y SPCK), Diseño inteligente: William A. Dembski y Michael Ruse en Diálogo (Fortaleza), El futuro del ateísmo: Alister McGrath y Daniel Dennett en Diálogo (Fortaleza y SPCK), y Memorias de Jesús: una evaluación crítica de James DG Dunn's Jesus Remembered (B&H Academic). Es autor de The Quest of the Hermeneutical Jesus: The Impact of Hermeneutics on the Jesus Research of John Dominic Crossan y N. T. Wright (University Press of America). Como colaborador del Cambridge Dictionary of Christianity y del Revised Holman Bible Dictionary, ha publicado artículos o reseñas de libros en numerosas revistas.